У Н И В Е Р С И Т Е Т С К А Я

Б И Б Л И О Т Е К А

А Л Е К С А Н Д Р А

П О Г О Р Е Л Ь С К О Г О



С Е Р И Я

Ф И Л О С О Ф И Я



А. В. ДЬЯКОВ

ЖАК ЛАКАН

ФИГУРА ФИЛОСОФА

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ
«ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО»
МОСКВА 2010

ББК 88.4
Д 93

составители серии:
В. В. Анашвили, А. Л. Погорельский

научный совет:
В. Л. Глазычев, Г. М. Дерлугьян, Л. Г. Ионин, Р. З. Хестанов

Д 93 Дьяков А. В.
Жак Лакан. Фигура философа. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»). — 560 с.

Жак Лакан (1901–1981) — ключевая фигура французского психоанализа, создатель оригинальной версии фрейдизма. В его творчестве сплелись воедино достижения лингвистики XX века, философия и психиатрия. Книга представляет собой творческую биографию этого известнейшего представителя постструктурализма. Становление его основных концепций прослеживается в связи с фактами его биографии и историей психоаналитического движения во Франции. А контекстуализация лаканизма в пространстве философии последнего столетия предлагает взгляд на Лакана как на самобытного философа, продолжающего основные идейные линии западноевропейской мысли.

Книга предназначается философам, психологам, психоаналитикам, психиатрам и всем, кто интересуется современным состоянием философской мысли.

isbn 978-5-91129-055-9

СОДЕРЖАНИЕ

«Человек» – это не вы и не я. То, что мыслит, никогда не есть то, что мыслится, и если первое обладает определенной формой и голосом, то второе может принимать любую форму и любой голос. В этом смысле никто не человек, и г-н Тест меньше, чем кто бы то ни было.

Не был он также и философом и ничем в этом роде, даже литератором. Поэтому он много думал – ибо, чем больше пишешь, тем меньше думаешь.

Он непрерывно наращивал в себе нечто мне неизвестное: быть может, увеличивал до бесконечности скорость постижения, быть может, добивался беспредельной легкости в произвольных умственных построениях. Так или иначе, он остается для меня самым весомым персонажем из всех, кого я встречал, – иными словами, единственным, кто прочно присутствует в моем сознании».

П. Валери. *Господин Тест*

ВВЕДЕНИЕ

Существуют интерпретации настолько справедливые и правильные, что невозможно сказать, соответствуют ли они истине.
Ж. Лакан. *Семинары*. Т. 1

Речь у нас пойдет о Лакане. Фигура эта многогранна и противоречива. Вернее даже, существует множество *фигур* Лакана. О каждой из них можно написать отдельную книгу, причем без надежды отыскать самую главную фигуру, по отношению к которой все остальные окажутся лишь ее проекциями. И тем не менее нам представляется, что за этими множащимися фигурами стоит та, которая задает тон всем остальным, такая, которую, пользуясь выражением самого Лакана, можно было бы назвать *Nom-du-Pére*. Эта фигура даже не маячит *за* всеми другими, она может оказаться любой из них и ни одной из них — по преимуществу. Эта фигура — фигура Лакана-философа. О ней и написана эта книга.

Такая позиция вызовет (и мы хотим, чтобы вызвала) праведный гнев психоаналитиков: всем известно, что Лакан был психоаналитиком, и его приверженность психоанализу увела его даже от психиатрии. Да и сам он не раз подчеркивал, что никоим образом не считает себя философом. А раз так, то какое право имеет философия на Лакана? Она ведь ничего не может сказать о бессознательном, а если поиск бессознательного, как утверждал Лакан, имеет своим центром вопрос об истине, то и здесь философия не может предложить ничего, кроме более или менее произвольных конструкций, взгромоздившись на которые она заявляет о своих претензиях судить истину. Все это справедливо, как справедливо и замечание Фрейда: «Я умышленно говорю “в нашем бессознательном”, ибо то, что мы так называем, не совпадает с бессознательным у философов»[1]. И тем не менее мы беремся утверждать, что единственная возможность *понять* Лакана заключается в том, чтобы понять его как философа. Вернее, как фигуру-философа. Ведь то, что называет бессознательным Лакан, не совпада-

[1] *Фрейд З.* Толкование сновидений. — М.: Современные проблемы, 1913. С. 443.

ет с бессознательным у Фрейда, а гораздо ближе к тому, о чем говорят философы[2]. Аргументацией этого тезиса и должна послужить настоящая книга, хотя, конечно, это не единственная ее задача.

Д. Мулинье замечает, что существует три возможных прочтения Лакана: философское, психоаналитическое и, наконец, нефилософское и непсихоаналитическое[3]. В силу изложенных соображений мы будем тяготеть к философскому прочтению, поверяя его нефилософским, вернее, тем, что Ж. Делёз назвал понимающей нефилософией, в которой нуждается философия. Конечно, нам не удастся избавиться от Лакана-психоаналитика. Однако мы наотрез отказываемся от такого психоаналитического прочтения, при котором действия героя и его теоретические построения выводятся из эдипального треугольника или оральной стадии и которым, увы, грешит даже такой несравненный знаток лакановского творчества, как Э. Рудинеско. При этом мы постараемся блюсти принцип, высказанный тем же Мулинье: «Чтобы изучать Лакана, необходимо не быть ни лаканистом, ни антилаканистом»[4].

Если мы признаем, что Лакан не был профессиональным философом, нужно заодно признать и то, что он не был профессиональным психоаналитиком, несмотря на то, что хорошо зарабатывал психоанализом. Как пишет Б. Ожильви, «Жак Лакан, французский врач-психиатр, получивший традиционное образование, начал с того, что поставил перед собой серию новых теоретических вопросов, исходя не из психоанализа, но из психиатрии, а равным образом из философии»[5]. Фрейдовская теория, к которой он пришел в своих поисках, была для него хотя и важнейшей, но все же одной среди многих. Его положение в психоанализе всегда было маргинальным, как мы намерены показать, именно в силу того, что занимавшая его проблематика и сам способ проблематизации были философскими, а не психоаналитическими.

«Полагать, что люди действительно думают то, что говорят, — одно из самых больших и постоянных заблуждений»[6], — говорил Лакан. К нему самому это применимо в высшей степени. Обращаясь

[2] При этом речь пойдет вовсе не о «философии психоанализа» (Э. Раглэнд-Салливен), но о философии Лакана.

[3] *Moulinier D.* De la psychanalyse à la non-philosophie. Lacan et Laruelle. — P.: Kimé, 1999. P. 30.

[4] Ibid. P. 34.

[5] *Ogilvie B.* Lacan. La formation du concept de sujet (1932–1949). — P.: PUF, 1993. P. 7.

[6] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. I. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54) /

к творчеству этого замечательного мыслителя, нечего и думать понять его исходя из его текстов, вернее, из того, что он некогда сказал и что теперь стало текстами. Но и свободная интерпретация его учения едва ли приемлема, поскольку несет в себе опасность приписать Лакану то, чего он не говорил. Единственно возможным, если мы хотим получить достоверную картину, оказывается третий путь: следовать за развитием мысли Лакана, предоставив ей самой складываться в причудливую мозаику. Конечно, стремиться к полному устранению авторской интенции — дело безнадежное. Но вот попытаться, перефразируя Фуко, «дать слово самому Лакану», т.е. написать *генеалогию* его учения, можно. Этим мы и займемся.

Лакан был практикующим психиатром и психоаналитиком. Поэтому, как справедливо замечает Б. Финк, «попытка разделить работу Лакана на теорию (лингвистика, риторика, топология, логика) и практику (клинический психоанализ, техника)... обречена на провал»[7]. «Его творчество декларативно, а не демонстративно»[8], Лакан непрестанно предлагает новые формулировки и концепты, «объясняя» старое новым. Однако всякая новая формулировка не составляет системы, Лакан вновь и вновь обещает нам, что мы поймем его, как только прочитаем еще один семинар. Однако очередной текст отсылает к другому, и систематичности мысли мы не находим. Сам Лакан признавался: «Я знаю — каждый раз, когда мы расстаемся, вы задаете себе один и тот же вопрос: *Что же он в конце концов хочет сказать?* И вы совершенно правы, потому что так, разумеется, об этих вещах не говорят, и это вам непривычно»[9]. Если кто-то сетовал на непонятность излагаемых им идей, он легко соглашался: все это говорится не затем, чтобы понимать, но затем, чтобы этим можно было воспользоваться.

Начиная с семинара 1955–1956 гг. у читателя возникает ощущение, что Лакан уподобился своим пациентам, выдумал свой собственный мир и бесконечно уточняет свои фантазматические объекты. Такое ощущение возникло, кстати, не только у нас, но и у Умберто Эко, который, явно метя в Лакана, писал: «Я привыкал к одержимцам, как психиатр

Пер. с фр. М. Титовой, А. Черноглазова (Приложения). — М.: Гнозис; Логос, 1998. С. 224.

[7] *Fink B.* Lacan to the Letter. Reading *Écrits* Closely. — Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2004. P. IX.

[8] Ibid. P. 65.

[9] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 5. Образования бессознательного (1957/1958) / Пер. с фр. А. Черноглазова. — М.: Гнозис; Логос, 2002. С. 397.

к клинике, психиатр, привязывающийся к пациентам, к старинным деревьям больничного парка. Проходит время, он пишет десятки страниц по бреду, потом начинает писать десятки страниц бреда. Он не ощущает, что больные его переманили. Он думает, что это художественно»[10].

Поэтому нам приходиться обращаться не к какому-то конечному продукту, но к потоку лакановской речи. Лакан не считал свое учение философским, что, впрочем, не мешает философам искать *систему* лакановской мысли. Этим скользким путем volens nolens придется следовать и нам. У психоаналитиков такой подход неизменно вызывает протест[11]. Однако что же они могут предложить взамен? Практику лаканистского психоанализа? Но ведь прежде нужно выяснить, что такое лаканизм и что такое практика в лакановском понимании, — тогда, быть может, мы получим шанс понять, что, собственно, представляет собой психоанализ Лакана. В противном случае нам останется лишь повторять за ним маловразумительные заклинания. Таким образом, нам все-таки придется счесть Лакана философом (у философов никаких возражений на этот счет не возникает) и поверять его мысль философией.

Следуя за ходом эволюции лакановской мысли, мы обратимся к его биографии, которая, конечно же, будет интересовать нас не сама по себе (хотя и это весьма любопытно), но в том отношении, в каком она определяет те или иные линии развития его учения. Как все великие люди, Лакан стал объектом обширного мифотворчества. Как выразился М. Боуи, «Лакан — автор, о котором рассказывают истории, могущие стать объектом основательного социологического исследования той силы, которой в “передовой” электронной культуре все еще обладают слухи и фольклор»[12]. Этот фольклор способен многое сообщить нам о своеобразной субкультуре психоанализа (что для понимания фигуры Лакана было бы чрезвычайно полезно), однако в настоящем исследовании мы, понятное дело, не станем приводить все анекдоты без разбора. Говоря о такой исследовательской установке, нельзя не сказать о той литературе, на которую мы опираемся.

Прежде всего мы обращаемся к первоисточникам, и здесь нас поджидает первая и самая значительная трудность. Лакан был мысли-

10 *Эко У.* Маятник Фуко / Пер. Е. Костюкович. — СПб.: Symposium, 2006. С. 416.

11 Так, тот же Б. Финк пишет: «...Очень трудно убедить ученых и философов в том, что психоаналитические практику и теорию невозможно поверить теми же стандартами, что и их дисциплину, что психоанализ структурирован совершенно иным способом, нежели их область». (*Fink B.* Lacan to the Letter. P. 68.)

12 *Bowie M.* Lacan. — Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1991. P. 1.

лем сократовского типа, излагавшим свое учение изустно («...Мною руководит... импульс, питающийся многочисленными заметками и передающийся вам, свидетелям моей одержимости»[13], — говорил он в 1970 г.). За исключением своей диссертации по психиатрии, написание которой было вызвано академическими требованиями, он не написал ни одной книги. Его статьи появлялись по воле обстоятельств, а не в силу внутренней потребности. Но, несмотря на то, что Лакан на протяжении многих десятилетий всячески противился фиксации своих устных выступлений, сегодня нам приходится иметь дело с поистине необъятной литературой. Прежде всего, 27 его «семинаров», застенографированных и существующих во множестве вариантов. Частью они уже изданы в редакции Ж.-А. Миллера (только четыре тома вышли при жизни их автора). Поскольку редакция, по свидетельству многочисленных слушателей Лакана, была несколько вольной, существует потребность обратиться к стенограммам некоторых семинаров, особенно поздних, которые получили широкое хождение еще при жизни Мэтра, а сегодня, в эпоху цифрового копирования, выплеснулись на просторы Сети. Ж.-А. Миллер, зять Лакана, ставший его душеприказчиком, неоднократно предпринимал судебные преследования пиратских изданий семинаров, многие из которых тем не менее зарегистрированы во французской Национальной библиотеке. При работе с этими текстами приходится соблюдать большую осторожность, тщательно выясняя их происхождение (мы опирались лишь на ресурсы официальных лаканистских обществ).

Вышедший в 1966 г. сборник лакановских работ «Écrits» не охватил все написанные к тому времени статьи, поэтому приходится обращаться к огромному количеству текстов, разбросанных по старым журналам. Мы постарались составить наиболее полную библиографию текстов Лакана, однако вероятность того, что какие-то из них остались вне ее, теоретически существует (впрочем, существенно важными для понимания лакановского учения они заведомо не являются). Наконец, сохранились сотни выступлений Лакана на конференциях, симпозиумах и коллоквиумах, представляющих собой замечания по поводу выступлений других людей, порой пара фраз, а порой целые речи. Лакан, как известно, был мастером импровизации. И сегодня, по меткому выражению М. Марини, «мы колеблемся, спрашивая себя, кто написал то, что мы цитируем под именем Лакана»[14].

[13] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 17. Изнанка психоанализа (1969–1970) / Пер. А. Черноглазова. — М.: Гнозис; Логос, 2008. С. 165.

[14] *Marini M.* Jacques Lacan. — P.: Pierre Belfond, 1986. P. 31.

Работа со всем этим громадным корпусом текстов представляет собой тяжелый и зачастую неблагодарный труд: Лакан редко формулирует свое учение в концентрированной форме, и приходится перерабатывать огромное количество (зачастую пустой) породы ради нескольких крупиц золота. Проделав такую работу, мы вправе предположить, что именно в силу изложенных обстоятельств изучение лакановского учения требует больших усилий, а на выходе получается сравнительно небольшой исследовательский текст. Больших работ о Лакане не существует, за одним исключением, о котором сейчас пойдет речь, но это исключение представляет собой историко-биографический текст.

«История Жака Лакана — это история французской страсти в бальзаковском духе»[15], — пишет Э. Рудинеско. А история страсти неизменно обрастает обширной комментаторской литературой. Исследовательская литература, посвященная Лакану, чрезвычайно обширна, и к ней мы постоянно обращаемся, особенно во второй части настоящей книги. Однако в этом необъятном пространстве стоят особняком тексты Э. Рудинеско, представляющие для нас первостепенную важность. Речь идет о четырех томах, посвященных истории психоанализа во Франции. Первые два охватывают развитие французского психоаналитического движения начиная с 6 мая 1885 г. (даты встречи Фрейда и Шарко) и заканчивая 1985 годом[16]. Третий том посвящен непосредственно Лакану[17], а четвертый[18] рассказывает об истории появления первых трех. Кроме того, последняя книга тетралогии содержит исключительно интересный материал, касающийся хронологии, истории распространения и сравнительного изучения психоанализа в различных регионах мира[19].

[15] *Roudinesco E.* Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée. — P.: Fayard, 1993. P. 11.

[16] *Roudinesco E.* La Bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France. T. 1. 1885–1939. — P.: Ramsay, 1982 (второе издание вышло в 1986 г. в издательстве «Seuil»); *Roudinesco E.* La Bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France. T. 2. 1925–1985. — P.: Seuil, 1986 (во втором издании (1994 г.) выпущен подзаголовок «Столетняя война»).

[17] *Roudinesco E.* Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée. — P.: Fayard, 1993.

[18] *Roudinesco E.* Généalogies. — P.: Fayard, 1994.

[19] Многие другие работы Э. Рудинеско также интересны для изучения истории психоанализа и, конкретно, учения Лакана: *Roudinesco E.* Un discourse au reel. — P.: Mame, 1973; *Roudinesco E.* L'Inconscient et ses lettres. — P.: Mame, 1975; *Roudinesco E.* Pour une politique de la psychanalyse. — P.: Maspero, 1977; *Roudinesco E.* La Psychanalyse mère et chienne en collaboration avec Henry Deluy. — P.: UGE, 1979.

«Мало кто из людей проявлял в той же мере, как и он, желание сохранить в тайне или же в неприкосновенности ту часть своего существования, что касается его детства или семейных корней», — пишет Э. Рудинеско[20]. Мы мало знаем о его детстве (едва ли несчастливом, несмотря на некоторые едкие замечания самого Лакана) и годах его учебы — к тому времени, когда появилась потребность в биографии Лакана, тех, кто был свидетелем его первых шагов, уже не стало. Еще меньше мы знаем о тех пяти годах молчания, за которые он не напечатал н и строчки, что не до конца можно списать на тяготы войны — для Лакана это время было отнюдь не таким тяжелым, как для многих других французских интеллектуалов. Сам он постарался стереть все следы своей довоенной деятельности, представ явившимся ниоткуда самобытным мыслителем. Однако некоторые следы все же сохранились, и мы вскоре двинемся по ним. Зато в послевоенные годы и до самой своей смерти Лакан был на виду, и этот самый продуктивный в творческом отношении период его биографии, эта осень его жизни, растянувшаяся чуть ли не на полвека, хорошо известна.

Обращаясь к биографии Лакана, мы не можем обойти вопрос о периодизации его творчества. Существующие периодизации используют два основания: одни опираются на эволюцию лакановской мысли, другие — на смену возглавляемых Лаканом коалиций. Так, М. Боуи выделяет пять фаз лакановской эволюции: 1) учение о *стадии зеркала*; 2) поворот к соссюровской лингвистике и Гегелю; 3) учение о трех регистрах; 4) учение о патернальном означающем; 5) создание универсальной теории. Однако такая периодизация мало что сообщает о хронологическом развитии мысли Лакана, представляя собой, скорее, тематическую рубрикацию его творчества. Д. Мулинье, рассматривая лакановскую мысль как по преимуществу учение о субъекте, предлагает более любопытную схему ее эволюции, фиксирующую ориентацию на те или иные философские концепции: 1) учение об интерсубъективности и субъекте желания (1930–1940-е гг.: Гегель, Кожев и Батай); 2) учение о субъекте речи и *parlêtre* (1950-е гг.: Хайдеггер); 3) учение о субъекте означающего и субъекте бессознательного (1960-е гг.: Декарт); 4) учение о субъекте симптома (1970-е гг.: Платон и Аристотель). Еще интереснее подход Ж.-П. Жильсона[21], который вместо периодизации лакановского творчества предлагает ее «топологию»: 1) прелиминарии; 2) структура желания; 3) учение о пользовании; 4) сублимация симптома. Опора на хронологию здесь, впрочем,

20 *Roudinesco E.* Histoire de la psychanalyse en France. T. 2. P. 116.

21 *Gilson J.-P.* La topologie de Lacan. — Montréal: Balzac, 1994. P. 11.

сохраняется. Мы не следуем ни одной из указанных периодизаций, предпочитая не помещать творчество Лакана в строгие схемы.

От Лакана не приходится требовать строгой систематичности, ибо его мышление носит практический, можно даже сказать, прикладной характер. Как сам он говорил, «есть проблемы, которые нужно иметь решимость бросить нерешенными»[22]. Его язык весьма сложен и перенасыщен аллюзиями и скрытыми отсылками к всевозможным литературным источникам. Кроме того, от сюрреалистов (а может быть, и от своих пациентов) он унаследовал манеру играть созвучиями. Метонимия — не просто означающая функция языка, но и орудие анализа. Так, в «Инстанции буквы» речь идет одновременно о «букве, бытии и другом» (la lettre, l'être et l'autre). Со временем эта склонность к языковым играм растет и приводит к тому, что М. Боуи назвал «полу-теоретической магией» (semi-theoretical incantation)[23]. «Изобретать новые слова, — заметил Кант, — значит притязать на законодательство в языке, что редко увенчивается успехом»[24]. В случае Лакана затея увенчалась несомненным успехом.

Стиль Лакана складывался из множества разнородных элементов: почерпнутая у иезуитов казуистика, проповеднический стиль латинских христианских авторов, сюрреалистическая бредовость, тяжеловесный стиль немецкой философии и поэтическая легкость языка Малларме. Кроме того, в его языке присутствовало еще и то, что Р. Уэбб и М. Селлс называют «мистическим апофазисом»[25]. Лакан ищет истину субъекта, но высказывать эту истину — значит говорить от имени этого субъекта, т.е. истину ему навязывать. Поэтому саму истину он предпочитает умалчивать.

«Все знают, что я весел, даже шаловлив: я развлекаюсь, — говорил Лакан. — В своих текстах мне случается постоянно предаваться шуткам, которые не во вкусе преподавателей университета»[26]. Действительно, у Лакана был весьма своеобразный вкус, у университетских преподавателей вызывающий законное раздражение. Например, Д. Мэйси

[22] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955) / Пер. А. Черноглазова. — М.: Гнозис; Логос, 1999. С. 70.

[23] *Bowie M.* Lacan. P. 60.

[24] *Кант И.* Критика чистого разума / Пер. Н. Лосского. — М.: Мысль, 1994. С. 225.

[25] *Webb R., Sells M.* Lacan and Bion: Psychoanalysis and the Mystical Language of "Unsaying" // Theory and Psychology. 1995. Vol. 5. №.2. P. 196. Авторы склонны понимать лакановский «мистицизм» буквально, проводя параллели с Плотином, Эриугеной, Ибн Араби и Экхартом.

[26] *Lacan J.* Discours de clôture des journées sur les psychoses // Recherches. 1967. P. 145.

назвал тексты Лакана «сущей провокацией или обскурантизмом»[27], а В. Мейснер предупреждает, что «чересчур близкий контакт [с его идеями] чреват заражением смертельным вирусом»[28]. Деррида заметил, что «“стиль” Лакана как нельзя более подходил к тому, чтобы долгое время затруднять любой доступ к какому-либо очерчиваемому содержанию, к какому-либо однозначному смыслу, который бы можно было уловить по ту сторону написанного»[29]. Наконец, даже ученик Лакана С. Бенвенуто признает: «Нет ничего удивительного в том, что Лакан выводил из себя многих своих коллег, ведь под маской респектабельного психоаналитика он обнаружил эпистемологического канатоходца. Его шутовской стиль, эксцентричность, проводимые с дадаистским юмором смехотворные сеансы скандальны и по сей день, поскольку самым ярким образом обнаруживают невозможную позицию фрейдовского дискурса, навеки зависшую между подозрениями в жульничестве и харизмой туманных откровений»[30]. В самом деле, есть нечто комическое в том, что Лакан, всегда ратовавший за ясность и понимание, сам оказывается столь темным автором, да еще открыто заявляет, что практикуемый им психоанализ — это мошенничество.

Начитанность и колоссальная эрудиция Лакана неизменно поражали тех, кто сталкивался с ним. А сам он скромно замечал: «В чтении я себе не отказываю»[31]. Впрочем, считать самого Лакана литератором было бы преувеличением. Как справедливо замечает Э. Рудинеско, «Лакан не интересуется ни литературой как таковой, ни писателями, которых он хотел бы сделать своими сторонниками. Он мыслит как философ, логик и глава школы, и если его перо — перо писателя, он всегда пользуется литературными произведениями для того, чтобы показать обоснованность своего учения. Они нужны ему в качестве орнамента»[32]. Тем не менее Лакан признавал, что его «Écrits» — «это литература, поскольку это написано и продается»[33].

Еще одной важной особенностью этой «литературы» является

[27] *Macey D.* Lacan in Contexts. — L.: Verso, 1988. P. 8.

[28] *Meissner W. W.* Book review // Thought. 1988. №.63. P. 445.

[29] *Деррида Ж.* О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только / Пер. А. Г. Михалкович. — Мн.: Современный литератор, 1999. С. 659.

[30] *Бенвенуто С.* Мечта Лакана / Пер. М. Колопотина, В. Мазина, Н. Харченко. — СПб.: Алетейя, 2006. С. 57.

[31] *Лакан Ж.* Образования бессознательного. Семинары: Книга V. С. 118.

[32] *Roudinesco E.* La Bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France. T. 2. 1925–1985. P. 532.

[33] *Lacan J.* Yale university. Entretien avec des etudiants // Scilicet. 1975. №.6/7. P. 34.

обилие графических схем и рисунков, с которых Лакан начинал едва ли не каждое свое выступление. К этим графемам можно относиться по-разному. Многие слушатели семинаров утверждали, что это чуть ли не единственная возможность следовать за мыслью Лакана. Другие же считают их необязательными. Так, М. Марини пишет: «...Я не уверена, что топология сама по себе может считаться решающим вкладом в психоанализ. Так же и психоанализ ничего не решает для топологии. Думаю, скорее стоит вести речь об интеллектуальной потребности подкрепить одну дисциплину другой, заставить их коммуницировать, ввести их в более широкое поле знания»[34]. Сам Лакан тоже колебался в этом вопросе: то он признавал, что речь идет о простой аналогии, то утверждал, что только графемы придают строгость психоанализу. Нам представляется разумным занять некую среднюю позицию, обращаясь к лакановским «графам» там, где это необходимо, но не пытаясь рабски воспроизвести весь геометрический мир, который Лакан вычертил на десятках классных досок и салфеток из ресторанов.

Лакан всегда нес с собой опасность ереси и раскола[35]. Он стал ключевой фигурой в длительном процессе отделения французского психоанализа от Международной психоаналитической ассоциации. Он никого не изгонял; напротив, обычно изгоняли его. Однако эти изгнания неизменно кончались тем, что он уводил с собой наиболее творческую часть французских аналитиков. Те, кто его отлучал, могли сколько угодно утверждать, что очистили свои ряды, избавившись от паршивой овцы. Но у Лакана были все основания утверждать, что в его фигуре и заключен французский психоанализ, доказательством чему стал небывалый взлет популярности оного в конце 1960-х гг. и его быстрый закат после смерти Лакана. Каждый новый

[34] *Marini M.* Jacques Lacan. P. 77.

[35] «Он был ученым и “шаманом”, поэтом и математиком, актером и философом, — пишет Н. С. Автономова. — В нем сосуществовали, но постоянно спорили между собой разные люди, один из которых вел семинар, публиковал свои работы, сначала устно произносившиеся..., создавал школу и строил здание концепции, напоминавшей своей величественной бессистемностью индийский храм, а другой отличался страстью к эпатированию, шокингу, которую не всегда могли объяснить даже преданные ученики, — это приводило к ситуации перманентного раскола французский психоанализ, а его самого — к одиночеству». (*Автономова Н. С.* Лакан: возрождение или конец психоанализа? // Бессознательное: природа, функции, методы исследования / Под ред. А. С. Прангишвили. Т. 4. — Тбилиси, 1978. С. 115.)

раскол, спровоцированный Лаканом, имел своим результатом формирование новой институции, представлявшей очередную версию лаканизма. Поражает то обстоятельство, что все эти лаканизмы существуют по сей день и имеют многочисленных приверженцев.

Мы должны предупредить читателя, что настоящая книга, хотя и освещая все эти расколы в той мере, в какой это соответствует ее задачам, не является историей лаканизма. Мы надеемся, что такой труд в России появится в обозримом будущем. В рамках одной работы невозможно обозреть все стороны столь многообразного феномена, как Лакан. В конце концов, на Западе давно уже стали нормой капитальные исследования, анализирующие творчество Лакана в свете картезианства, феноменологии или гегельянства. После нашего труда могут (и должны) появиться такие и у нас. Мы надеемся, что наша книга станет лишь первой в ряду исследований, посвященных этой теме, и подготовит почву для появления работ, освещающих другие стороны лакановского творчества[36]. Коль скоро он вызовет неудовлетворенность психоаналитиков (а иначе и быть не может), это должно стать стимулом для написания работы, подробно освещающей лакановский «фрейдизм». Не считая Лакана фрейдистом и не признавая определяющего влияния Фрейда на его творчество, мы признаем не только правомерность, но и необходимость такого труда. Кроме того, необходимо отдельное историко-психиатрическое исследование лакановского учения. И, конечно же, исследование историко-культурное. Мы лишь закладываем основание и надеемся на то, что эта работа будет продолжена.

Книга состоит из двух частей. В первой прослеживается в хронологическом порядке развитие лакановского учения в связи с фактами биографии его основателя и с историей психоанализа во Франции. Во второй предлагается ряд поперечных срезов лакановской мысли, позволяющих прояснить происхождение и смысл его основных концептов. И то, и другое в равной степени необходимо. Мысль Лакана эволюционирует, однако постоянство общих интуиций позволяет рассматривать ее как целое. Итак, повторим еще раз то, с чего мы начали: в настоящей книге мы будем двигаться от рассмотрения длительностей к их структурному анализу.

[36] Это необходимое лукавство. Конечно, автор не верит в то, что по его стопам устремятся многочисленные (или хотя бы немногочисленные) исследователи. Однако в изучении Лакана следует сделать столь многое, что одному ему это явно не по силам, а начинать этот труд с признания того, что продолжен он, скорее всего, не будет, слишком тяжело.

ЧАСТЬ I

ПРОЛОГ.
ПСИХОАНАЛИЗ ВО ФРАНЦИИ

«Когда же придет время логиков и философов-сновидцев?»
А. Бретон. *Манифест сюрреализма*

Когда молодой Лакан начинал свою медицинскую карьеру, во Франции господствовали три школы, так или иначе представлявшие французский вариант психоанализа. Первой была динамическая психиатрия, родившаяся из философии Просвещения и реформированная в начале XX в. Цюрихской школой. Второй — психология Пьера Жане, ученика Ж. Шарко и ближайшего конкурента Фрейда. Третьей — философия А. Бергсона, чей концептуальный аппарат представлял все необходимое для разработки галльской версии психоанализа. Все три течения опирались на идеал «галльского духа» со свойственными ему противопоставлением французской *civilisation* германской *Kultur* и германофобией, усилившейся в годы Первой мировой войны, когда понятия «пансексуализм» и «пангерманизм» стали представляться тождественными.

Психоанализ проникал во французскую интеллектуальную среду начиная с 1914 г., и главная его особенность на галльской почве заключалась в том, что медицина и литература сыграли в его адаптации одинаково важную роль. Исследователи склонны объяснять эту особенность той ролью, которую играла литература во французском обществе в период между двумя мировыми войнами. В ту эпоху, когда еще не произошли демократические реформы образовательной системы, культура оставалась достоянием элиты. Писатель в этих условиях был не просто художником, но теоретиком и проводником политических идей. Ситуация изменилась только после Второй мировой войны, когда писатели стали занимать куда более

скромную нишу (представители «нового романа» уже не вели баталий в защиту фрейдизма, их задачей стала литературная критика). Пока же литература оставалась той единственной средой, через которую могли распространяться новые культурные веяния.

При этом, однако, какого-либо единого психоаналитического движения не возникло; скорее, можно сказать, что во Франции межвоенного периода появилось два различных и не слишком похожих друг на друга фрейдизма (юнгианство здесь никогда не было популярно). Первым был фрейдизм клиницистов: в 1926 г. они образовали Парижское психоаналитическое общество (Société psychanalytique de Paris (SPP)), которое, впрочем, тоже не было монолитным. Здесь выделялись «шовинистская» группа (А. Эснар, Э. Пишон, А. Борель, А. Коде), ортодоксальная фракция, примыкавшая к Международной психоаналитической ассоциации (М. Бонапарт, Р. де Соссюр, Р. Лёвенштейн, Ш. Одье), группа, сохранявшая нейтралитет и тяготевшая к установлению связей с психиатрией (П. Шифф и Э. Минковски, основатель группы «Психиатрическая эволюция» (Évolution psychiatrique)), а также «раскольники» во главе с Р. Лафоржем.

Второе направление представляли литераторы-«невежды», исповедовавшие так называемый *Laienanalyse*, не преследовавший цели терапевтического воздействия, — М. Лейрис, Ж. Батай, Р. Кревель, Р. Кено и др. В этом литературном движении особняком стояла группа сюрреалистов, особенно жестко противопоставившая себя клиницистам. При этом, однако, многие сюрреалисты были не чужды медицины и не были такими «невеждами», как их представляли их противники: например, студенты-медики А. Бретон (Бретон был учеником И. Бабинского, и тот предрекал ему большое будущее в области медицины) и Т. Френкель в годы войны работали младшими врачами, и Бретон, по его же словам, в военном психиатрическом отделении практиковал фрейдистские «методы». В 1919 г. он писал Тцара, что в философии разбирается слабо, тогда как психиатрия (особенно Крепелин и Фрейд) ему очень близка. «Если бы Бретон завершил медицинское образование, получив степень доктора медицины, и продолжал работать в области психиатрии, — пишет А. Элленбергер, — он вполне мог бы, используя эти новые методы, стать основателем нового направления в динамической психиатрии»[1]. Конечно, любовь к медицине разделяли не все

[1] *Элленбергер Г. Ф.* Открытие бессознательного: история и эволюция динамической психиатрии / Пер. К. М. Бутырина, В. В. Зеленского, З. А. Кривулиной,

сюрреалисты: например, сын известного гастроэнтеролога Ф. Супо категорически не желал иметь дело с врачебной практикой. Однако этот «клуб врачей», сложившийся в сюрреалистическом движении, был неплохо знаком с терапией, и неудивительно, что журнал «Сюрреалистическая революция» опубликовал фрагменты статьи Фрейда «Die Frage des Laienanalyse», позже полностью опубликованной в переводе М. Бонапарт. Сюрреалисты, в отличие от той же М. Бонапарт, не боролись за право людей без медицинского образования заниматься анализом. Напротив, они ратовали за радикальный отрыв психоанализа от медицины. Это привело к резкому размежеванию между психоанализом клиницистов и модернистским авангардом: никто из двенадцати основателей Парижской психоаналитической ассоциации не признавал той роли, которую сюрреализм сыграл в проникновении психоанализа во Францию.

Хотя Бретон и утверждал, что уже в военном госпитале Сен-Дизье он применял фрейдовский «метод», едва ли в годы Первой мировой войны он был хорошо знаком с психоанализом. По-немецки он не читал, и только в 1922 г. мог ознакомиться с французскими переводами «Введения в психоанализ» и «Психопатологией обыденной жизни». До этого Бретон с увлечением читал труды П. Жане, А. Мари, Э. де Сен-Дени и других представителей динамической психиатрии. В октябре 1921 г. он посетил Фрейда в Вене и обменялся с ним несколькими письмами, хотя сам Фрейд не понимал идей сюрреалистов и был удивлен тем, что эти люди проявляют к нему интерес[2]. Фрейд принял молодого литератора неприветливо, заставив его несколько часов дожидаться в приемной вместе с пациентами, и неудивительно, что, рассказывая об этом визите, Бретон отозвался об основателе психоанализа не слишком лестно[3]. Во всяком случае, не-

М. Г. Пазиной. — СПб.: Изд-во «Янус»; Информационный центр психоаналитической культуры, 2004. Т. 2. С. 512.

[2] Эта «невстреча» дает некоторым авторам повод усомниться в существовании связей между сюрреализмом и фрейдизмом. Так, М. Сануйе пишет: «Этот случай делает довольно сомнительной доктрину, будто сюрреализм базируется на положениях фрейдизма...» (*Сануйе М.* Дада в Париже / Пер. Н. Э. Звенигородской, В. Н. Николаева, А. И. Сушкевича. — М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1999. С. 114.)

[3] То, что Бретон написал о своем чрезвычайно кратком «интервью» с Фрейдом, отчасти подтверждает хотя бы то, что в 1921–1922 гг. лидер сюрреалистов еще не был увлечен психоанализом: «Молодым людям с романтическим складом ума, которые, в силу того, что этой зимой моден психоанализ, вообража-

сомненно, что представление о бессознательном у Бретона отличается от фрейдовского: у поэта речь идет не о топосе психики и не о структуре, но о центре автоматизма, описанном великими французскими гипнотизерами, спиритами и оккультистами.

Сюрреалисты пережили краткое увлечение спиритизмом и «автоматическим письмом», но вскоре отказались от этой практики, обнаружив, что она способна вызвать психические расстройства: сам Бретон начал галлюцинировать, несколько членов кружка пытались повеситься прямо во время спиритического сеанса, а Деснос в сомнамбулическом состоянии гонялся за Элюаром с ножом в руке. Однако идея автоматического записывания речи бессознательного оказалась весьма плодотворной. Бретоновский «автоматизм» отсылает не столько к бессознательному Фрейда, сколько к предсознательному, освобождая некую анонимную форму выражения. Но самым значительным его эффектом является ниспровержение картезианского представления о языке как о собственности субъекта. Субъект стараниями сюрреалистов перестал быть владельцем производимых им смыслов и речевых высказываний, а язык сделался автономной формой существования. «...Впервые во Франции, — замечает Э. Рудинеско, — сюрреалисты сделали возможной встречу между фрейдовским бессознательным, языком и децентрацией субъекта, которая произвела большое впечатление на молодого Лакана. Хотя позже он и подверг критике сюрреализм, в юности он почерпнул в нем то, что останется сущностно важным для всего его дальнейшего пути»[4].

Французские психоаналитики-клиницисты первого поколения не уделяли никакого внимания понятию «речевой формы» и, за исключением Пишона, не обращали никакого внимания на собственный язык. Если сам Фрейд стремился прояснить статус творческого акта, то французские пионеры психоанализа непосредственно обращали на литературные произведения терапевтические техники; в результате они сформировали парадоксальный жанр «психобиографии», в котором классические тексты и жизнь их авторов рассматривались как клинические случаи невроза или психоза. Ди-

ют себя в одном из самых процветающих агентств современного авантюризма — в кабинете профессора Фрейда, среди опытных установок с кроликами... я не прочь сообщить, что величайший психолог нашего времени живет в скромном с виду доме в затерянном квартале Вены... Я нашел его маленьким, невзрачным старичком, ведущим прием в бедном кабинете районного врача». (Цит. по: *Сануйе М.* Дада в Париже. С. 324.)

[4] *Roudinesco E.* La Bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France. T. 2. P. 42.

намическая психиатрия 1920-х гг. требовала признать психическое расстройство формой человеческого существования, не отказываясь в то же время от представления о гениальности как о форме умопомешательства, так что «психобиография» находила здесь поддержку. По сути, речь шла о составлении нозографии литературного произведения и постановке диагноза его автору.

Сюрреалисты, напротив, рассматривали истерию как поэтический акт: истерия, писали Арагон и Бретон, не является патологическим феноменом и может считаться высшим средством выражения[5]. Истерия представляет собой «подрывной» язык, способный разрушить устоявшиеся формы искусства. Таким образом, сюрреалисты на место патологии поставили выразительную форму.

Бретон сформулировал программу сюрреализма в Манифесте 1924 г. Здесь он потребовал освободить человеческий дух и заявил, что такое освобождение возможно лишь в области воображения. Сумасшедшие, признает Бретон, являются жертвами собственного воображения, потому что именно воображение побуждает их нарушать те правила поведения, за пределами которых человечество чувствует себя под угрозой. Однако безумие, несмотря на все жестокие наказания, есть наслаждение. В учении Фрейда Бретон видит возможность обратиться к важнейшей области душевного мира человека, не объявляя ее безумием. «Быть может, ныне воображение готово вернуть себе свои права. Если в глубинах нашего духа дремлют некие таинственные силы, способные либо увеличивать те силы, которые располагаются на поверхности сознания, либо победоносно с ними бороться, то это значит, что есть прямой смысл овладеть этими силами, овладеть, а затем, если потребуется, подчинить контролю нашего разума. Ведь и сами аналитики от этого только выиграют». Сновидения ничуть не менее важны для жизни человека, нежели реальность. Сон обладает непрерывностью и имеет внутреннюю упорядоченность, на его указания можно положиться в той же мере, что и на сознание. Бретон выдвигает очень важное положение, идущее вразрез с ортодоксальным фрейдизмом: «...Следует заметить, что не существует ни одного средства, *заранее* предназначенного для решения подобной задачи, что до поры подобное предприятие в равной мере может быть как делом поэтов, так и делом ученых...»[6]

5 Révolution surréaliste. 1927. №.9–10. P. 31.

6 *Бретон А.* Манифест сюрреализма / Пер. Л. Андреева и Г. Косикова // Называть вещи своими именами: Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX в. / Сост. Л. Г. Андреева. — М.: Прогресс, 1986. С. 45.

Первым практическим шагом по «освобождению безумия» стал коллективный манифест, вдохновленный А. Арто и озаглавленный «Письмо к врачам, управляющим приютами для умалишенных». Этот текст представляет собой, пожалуй, первый антипсихиатрический документ, предвосхитивший декларации британских и итальянских антипсихиатров 1960-х гг. Сюрреалисты жестко выступили против права психиатрии оценивать человеческий разум и приравняли психиатрические заведения к казармам и тюрьмам. «Вовсе не настаивая на том, что манифестации некоторых сумасшедших (fous) (насколько мы способны их оценить) носят гениальный характер, мы утверждаем, что их концепция реальности и все, что из нее вытекает, абсолютно правомерна»[7]. У сюрреалистов не было того, что стало центральным элементом деклараций позднейших антипсихиатров: представления о том, что безумие является продуктом социального отчуждения. Если «Психиатрическая эволюция» стремилась вырвать безумие из рук судебной власти, сюрреалисты настаивали на признании творческой и интеллектуальной полноценности безумия.

Т. Тцара утверждал, что единственным общим моментом, который разделяли все сюрреалисты, был антипсихологизм[8]. И действительно, сюрреализм отвергал как психологизм романтиков, так и популярную во Франции психологию масс, противопоставляя им принцип «нового человека», свободно реализующего свои желания. Э. Рудинеско отмечает три вехи этой «свободы»: смерть, сексуальность, преступление. Сюрреалисты прочитали фрейдовскую книгу «По ту сторону принципа удовольствия» только в 1927 г., когда она была переведена на французский язык, поэтому есть все основания утверждать, что свое представление об импульсе смерти они разработали более или менее независимо от Фрейда и лишь затем сопоставили с фрейдистским. Впрочем, сюрреалистский культ самоубийства опирался на более давнюю французскую традицию. А вот в отношении дискурса о сексуальности группа Бретона намного опередила французских психоаналитиков-клиницистов, организовав в 1928 г. серию диспутов, в ходе которых сюрреалисты максимально откровенно говорили о собственной сексуальности[9]. О ре-

[7] Lettre aux médecins-chefs des asiles de fous // Révolution surréaliste. 1925. №.3. P. 29.

[8] *Tzara T.* Œuvres complètes. — P.: Flammarion, 1975. T. 1. P. 364.

[9] Recherches sur la sexualité, part d'objectivité, déterminations individuelles, degré de conscience // Révolution surréaliste. 1928. №.11. P. 32–40.

волюционном характере женщины-преступницы группа заговорила в связи с делом Вьолет Нозье, восемнадцатилетней девушки, в августе 1933 г. отравившей своих родителей. Сюрреалисты объявили ее «новой Жанной д'Арк», увидев в этой несчастной не только героиню бунта против семейных ценностей, но и фигуру, символизирующую приход новой эры. В том же 1933 г. Францию потрясло и дело сестер Папен, о которых будет писать молодой Лакан.

Ни один из членов сюрреалистической группы никогда не публиковался в «Revue française de psychanalyse»; в свою очередь, участники Парижского психоаналитического общества не шли на контакты с сюрреалистами. Лишь один из представителей первого поколения французских аналитиков, Ж. Фруа-Витманн, публиковался в журналах сюрреалистов. А. Эснар отмечал, что сюрреализм, высокомерно отвергавший любые «догмы», «делал небольшое исключение для психоаналитической доктрины. Это последнее снискало его благосклонность потому, что, как казалось, имеет с сюрреалистической теорией — которая не нравилась никому из учеников Фрейда — глубинные сходства»[10]. Эснар добавил, что сюрреализм разделяет с фрейдизмом иррационалистическую концепцию бессознательного, которую французской психологии еще только предстоит усвоить. Однако подлинный интерес к сюрреализму стали проявлять лишь представители второго поколения «Психиатрической эволюции», видевшие в забавах группы Бретона подлинное «приключение бессознательного». А. Эй впоследствии говорил, что в значимости фрейдизма его убедила не медицинская литература, но именно сюрреализм.

По-видимому, одним из оснований обращения сюрреалистов к коммунистическим идеям была надежда на то, что марксизм, опирающийся на гегелевскую диалектику, позволит преодолеть антиномию между воображением и реальностью. При этом, однако, сюрреалисты не разорвали своей прежней связи с психоанализом, хотя и понимаемым весьма оригинально и в их версии далеким от фрейдизма. Французская коммунистическая партия в 1930-е гг. испытывала сильнейшее влияние со стороны русского большевизма, а потому, естественно, здесь во многом повторялись те процессы, которые происходили в ВКП(б).

В молодой Советской Республике главным пропагандистом психоанализа, как ни странно, оказался Л. Д. Троцкий. Еще в 1909 г., во

[10] *Hesnard L. A. M.* Freud dans la société d'après guerre. — Genève—Lausanne: Mont-Blanc, 1946. P. 118.

время своего пребывания в Вене, он побывал на психоаналитических семинарах и прочитал несколько работ Фрейда. В 1923 г. Троцкий писал великому русскому физиологу И. П. Павлову, что фрейдовское учение можно соединить с материалистической психологией, поскольку оно представляет собой частный случай учения об условных рефлексах. Революционная Россия на первых порах встретила фрейдизм с распростертыми объятьями, однако в ходе идеологических дебатов конца 1920-х — начала 1930-х гг. обнаружились столь существенные противоречия психоанализа и павловской рефлексологии, что первый стали рассматривать как реакционное лжеучение. Многие исследователи считают, что их союз и не мог состояться, поскольку учение Павлова предполагает слияние в единой научной дисциплине психологии, неврологии и физиологии нервной системы, тогда как фрейдизм, напротив, тяготеет к обособлению от медицинских дисциплин. И, хотя советские сторонники слияния фрейдизма с марксизмом утверждали, что таковое возможно при условии изъятия из первого «слишком животной» сексуальной гипотезы, «слишком пессимистического» учения о Танатосе и «слишком идеалистического» философского монизма, психоанализ для Советской России оказался неприемлем. Особенно неудобной для советских идеологов была пансексуалистская гипотеза, ведь так понимаемая сексуальность выступала источником чувственного разгула и анархии, несовместимых с идеалами коммунизма. На наш взгляд, фрейдизм в Советской России был отвергнут именно по политическим причинам, ведь расхождение его с павловским учением не столь уж велико: как и Павлов, Фрейд положил в основание своей доктрины чисто биологическое представление о естественных и приобретенных рефлексах, да и сами *инстинкты* Эрос и Танатос прекрасно вписываются в рефлексологию. Фрейд был не меньшим «материалистом», чем Павлов, ибо его энергетическая модель психики сводит все психические процессы к совершенно материальным импульсам.

Во Франции, несмотря на усилия Арагона, подобные идеологические дебаты не происходили. Арагон утверждал, что сюрреализм использует психоанализ как революционное оружие и ведет к отказу от идеалистической позиции, однако Французская компартия не допускала, что революция на уровне речи, в которой для сюрреалистов и заключался основной смысл психоанализа, может быть столь же политически важной, как пролетарская революция. Если в СССР происходила борьба между фрейдизмом и павловизмом, то во Франции от первого отказались лишь в силу недоверия и без вся-

ких споров. Впрочем, один из самых значительных партийных интеллектуалов Ж. Политцер все-таки высказался: психоанализ, заявил он, представляет собой реакционное учение, тесно связанное с расовыми теориями и обеспечивающее германский национал-социализм учением о бессознательном, поддерживающем расовую нетерпимость. Враждебность нацизма к психоанализу, по мнению Политцера, носит не теоретический, а всего лишь тактический характер и может смениться крепким союзом.

Говоря о психоанализе во Франции, нельзя обойти стороной вопрос об осмыслении фрейдовского учения в литературе, поскольку именно через литературу оно приобрело здесь популярность. Мы уже достаточно говорили о сюрреалистах, однако, хотя для нашего исследования они важнее прочих, они вовсе не были первыми литераторами, увлеченными фрейдизмом. Первая волна «моды на Фрейда» накрыла Париж в 1922 г., и, несмотря на порой поверхностное, а чаще всего снобистское обращение к теме, именно здесь надо искать начало французского психоанализа. Французская медицина 1920-х гг. продолжала исповедовать идеалы XIX в., в то время как литераторы оказались открытыми для новых веяний. Такое положение вещей и привело к формированию «двух фрейдизмов» — клинического и светского, — враждебных друг к другу.

Фрейд с недоверием отнесся к Бретону и с легкой иронией — к А. Ленорману, однако с Р. Ролланом у него сложились самые теплые отношения. Роллан писал основателю психоанализа, что был одним из первых французов, прочитавших его труды[11]. Впрочем, они встретились лишь однажды, в мае 1924 г., а Роллан в это время был увлечен Индией и увидел в учении Фрейда что-то вроде йогической практики. А. Жид заинтересовался психоанализом в связи с его возможностью объяснить и «легитимировать» сексуальные инверсии. В 1921 г. он рассчитывал на то, что Фрейд напишет предисловие к немецкому изданию его «Коридона», обеспечив книгу чем-то вроде научного алиби. Этот проект, впрочем, не имел успеха, и сочинения Жида получат клиническую интерпретацию только в 1956 г., в фундаментальном двухтомнике учителя Лакана Жана Делая. И наконец, стоит сказать несколько слов о фигуре, представляющей большой интерес для исследования источников лаканизма, — о Марселе Прусте. Пруст, по-видимому, никогда не читал работ Фрейда, как и Фрейд не читал его сочинений, однако знаменитый писатель самостоятельно выработал собственную концепцию

[11] См.: *Dadoun R.* Rolland, Freud et La sensation océanique. — P.: RHLF, 1976.

бессознательного, во многом сходную с фрейдовской, но опирающуюся на медицинское знание конца XIX в. Отец писателя, доктор Адриен Пруст, был учеником Шарко, практиковал гипноз и интересовался учением гигиенистов. Брат Марселя, Робер, также сделал карьеру врача, занимаясь сексологией. Этот клинический пласт весьма заметен в эпопее «В поисках утраченного времени». Но самым важным для нас моментом является прустовская концепция личной истории, реконструируя которую, субъект выстраивает самого себя.

Франция долго сопротивлялась психоанализу. В годы, предшествовавшие Второй мировой войне, психоанализ рассматривали как специфически германскую идеологию, непригодную для французов. В 1940–1950-х гг. интересовались преимущественно статусом психоанализа как науки и его отношением к лингвистике, математике и литературе. Но когда в конце 1960-х гг. произошло его восторженное принятие, захватившее представителей едва ли не всех научных дисциплин (не исключая естественнонаучные), французские интеллектуалы получили лаканистский вариант психоанализа. Причин этому много, но, очевидно, ключевым моментом стала «психологизация» политического дискурса, произошедшая благодаря «майской революции» 1968 г. Учение Лакана идеально подходило для такой смычки психоанализа и политики.

ГЛАВА 1.
ПОРТРЕТ ЛАКАНА В ЮНОСТИ

Однажды, давным-давно, в старое доброе время...
Дж. Джойс. *Портрет художника в юности*

Предки Лакана издавна занимались изготовлением винного уксуса и горчицы в окрестностях Орлеана, и отголоски этого промысла слышны в лакановских семинарах: не раз встречается здесь образ горчичницы, служащий для иллюстрации идеи пустоты. В 1824 г. мастер, работавший на дом Грефье-Азон, Карл-Проспер Дессо основал собственное дело. Став конкурентом своего патрона, он отдавал себе отчет в необходимости укрупнения производства, и два года спустя семьи породнились: юный Карл-Лоран Дессо сочетался браком с Марией-Терезой Эме Грефье-Ванде. Таким образом, семья Дессо стала крупным производителем белых луарских вин. Карл-Лоран был убежденным бонапартистом, тогда как его младший брат Жюль склонялся к республиканским идеям. Несмотря на все старания Карла-Проспера сохранить общее дело, предприятие в конце концов разделилось: в 1850 г. Жюль основал собственное предприятие, а Карл-Лоран стал единоличным правителем дома Дессо. Впрочем, всем делам этот последний предпочитал охоту и развлечения, и шестнадцать лет спустя, когда производство было близко к краху, он передал дела своему старшему сыну Полю, а после его смерти — младшему Людовику.

Людовик Дессо вступил во владение предприятием в тяжелые времена: на рынке появился спирт, получаемый методом перегонки, и производители винного спирта и уксуса не находили сбыта для своего товара. Тем не менее Людовик за тридцать лет непосильного труда превратил отцовское предприятие в современный завод, занимавший целый квартал в Орлеане на улице Тур-Нев, 17. К 1900 г. здесь трудилось сто восемьдесят рабочих, производивших винный спирт для консервирования корнишонов и столовые вина. Кроме того, у Людовика обнаружился талант к рекламе: на этикетке его

вин было указано, что дом Дессо основан в 1789 г., и эту «революционную» марку знали во всех бакалеях Франции и Наварры; позже она стала известна и в колониях. Компания «Дессо» экспортировала корнишоны, горчицу, водку и уксус на Антильские острова и импортировала ром с Мартиники и кофе с Гваделупы. Предприятие было механизировано, и всего десять человек обслуживали оборудование, дававшее 400 гекталитров уксуса в сутки. Чувствуя новые веяния и опасаясь «революционного мессианизма», идущего из Парижа, Людовик предложил своеобразную организационную модель, основанную на патернализме, культе строгости и религиозном повиновении. В 1880 г. он издал «внутренний регламент», провозглашавший основные добродетели работников: набожность, чистота и точность. Рабочие трудились одиннадцать часов в день, вместе молились каждое утро и никогда не болтали на службе. Употребление вина и табака было строго запрещено, и даже фасон одежды строго регламентировался. В общем, дом Дессо был одним из тех учреждений казарменного типа, функционирование которых подробно опишет М. Фуко.

Старшая сестра Людовика, Мари Жюли Дессо, в 1865 г. познакомилась с Эмилем Лаканом из Шато-Тьерри, семья которого на протяжении многих поколений вела бакалейное дело и торговлю сукном. Этот молодой человек имел склонность к путешествиям и служил торговым представителем. Трудолюбивый и деспотичный, он быстро понял, что брак с девушкой из семьи Дессо обеспечит ему благополучие и известность. Людовик, которому помогали трое сыновей (Поль, Карл и Марсель), не препятствовал матримониальным намерениям своей сестры, и 15 января 1866 г. был заключен брак. Через девять месяцев родился мальчик, Рене, проживший двадцать восемь лет, а затем еще две девочки и один мальчик: Мари, Эжени и Альфред. Отец нашего героя Карл Мари Альфред Лакан родился 12 апреля 1873 г. Его имя было многосоставным: в память о рано умершем дядюшке отца, в честь деда по материнской линии и в честь Девы Марии, покровительствовавшей производителям уксуса в Орлеане.

Эмилю Лакану вскоре надоел Орлеан, и семья перебралась в Париж, поселившись в роскошном доме на бульваре Бомарше, 95. Цокольный этаж занимал магазин оптовой торговли вином. По соседству жил Поль де Кок, сочинитель легких романов и любимец гризеток. Он часто появлялся на балконе, одетый в голубой халат и бархатный берет, с непременным лорнетом в руке. Семья Лаканов была религиозной, и маленького Альфреда отправили в като-

лический пансионат Нотр-Дам-де-Шамп, за что он обижался на родителей всю жизнь. Очень рано он начал работать в фирме «Дессо», служил ее торговым представителем и впитал все ее идеалы: бережливость и равнодушие к культуре. Даже внешне он стал типичным коммерсантом своей эпохи: невысокий, полноватый и с маленькими усиками. Он не был ревностным христианином и посещал мессу не в силу убеждений, а по привычке.

В 1898 г. Альфред Лакан познакомился с Эмиль Филиппин Мари Бодри, жившей по соседству, чей отец, прежде чем сделаться рантье, был золотых дел мастером. Она унаследовала от своих родителей пылкую религиозность и склонность к мистицизму. Всегда одетая в черное, стройная и темноглазая девушка казалась идеальной христианкой, что контрастировало с простоватой религиозностью семьи Дессо. Брак был заключен 23 июня 1900 г. 13 апреля 1901 г., в половине третьего пополудни, родился первенец — Жак-Мари Эмиль, — которого окрестили в церкви Сен-Дени. Через год Эмиль родила второго сына, умершего в младенчестве от гепатита, а затем, 25 декабря 1903 г., девочку Мадлен Мари Эммануэль. 25 декабря 1908 г. родился младший брат Жака-Мари, Марк-Франсуа. В дальнейшем по медицинским соображениям матери пришлось отказаться от новых беременностей.

Мать не только занималась воспитанием детей, но и помогала своему супругу в торговых делах. Поэтому после рождения первенца в семью была принята нянька Полин, которая особенно полюбила Марка. Жако, как называли в те годы нашего героя, испытывал по этому поводу ревность. С ранних лет он проявил свою капризность и тиранический характер; по праву старшего он всегда претендовал на особое внимание. По отношению к Марко он вел себя покровительственно. Семейная идиллия нарушалась тем, что Эмиль не уживалась со своей свекровью и недолюбливала своих невесток Марию и Эжени. Состарившийся Эмиль Лакан вышел на пенсию и уехал в Орлеан, а Альфред занял его место. Но вместо разъездов по всей стране он предпочитал жить в Париже и со временем стал главным представителем фирмы «Дессо» в столице. Приветливый и дипломатичный, он прекрасно ладил с клиентами и хорошо разбирался в столичной коммерции. Благодаря его деятельности финансовое положение семьи было весьма устойчивым и позволило арендовать в пригороде удобный дом, названный в честь младшего из сыновей «Вилла Марко». Летом сюда приезжали родственники матери — брат Жозеф, сестра Мари и ее супруг Марсель Ланглуа с четырьмя детьми — Роже, Анной-Мари, Жаном и Робером. Вся компа-

ния увлеченно играла в кегли. Кроме того, Альфред купил большой автомобиль и нанял шофера Гастона. Жак уже тогда питал слабость к машинам и всегда добивался права сидеть рядом с водителем.

Жаку претила удушливая обстановка строгой религиозности. Кроме того, он ненавидел своего деда, «отвратительного мелкого буржуа», как он скажет за год до своей смерти, в 1980 г. По-видимому, именно Эмилю Лакану обязаны мы возникновением в учении Жака устрашающей фигуры Отца. Против реального отца, Альфреда, Жак ничего не имел. Свои первые годы наш герой провел в квартире на бульваре Бомарше, а затем, после отъезда деда в Орлеан, семья перебралась на улицу Монпарнас, поселившись напротив коллежа св. Станислава, который посещали оба мальчика. В этом католическом коллеже учились дети из семей крупной и средней буржуазии, и в решении родителей отдать своих отпрысков именно сюда сказались воинствующий клерикализм и враждебность к республиканским идеалам светского образования.

Коллеж был основан в 1848 г., сразу после того, как разобрали баррикады на улицах Парижа. Создание этого учебного заведения свидетельствовало о повороте крупной буржуазии, еще столь недавно вольнодумной и антиклерикальной, к аристократическим ценностям. Монахи-марианисты, руководившие коллежем, позаботились выстроить лекционные амфитеатры, лаборатории и зал для фехтования. Каждый год, в День Карла Великого, устраивался банкет, на котором лучшие ученики произносили традиционную речь. После реформ 1901 г. коллеж стал «свободной школой», но на деле мало что изменилось. В годы учебы Лакана заведением руководил аббат Потонье, который продолжал заботиться о своих учениках и после того, как они покидали коллеж. В 1908–1909 гг. здесь учился Шарль де Голль. Литературу преподавал аббат Жан Кальве, большой знаток французского классицизма. Он отдавал предпочтение Паскалю, Расину, Малербу и Лафонтену. Сочинения XVIII в. он даже не упоминал, а из современных авторов признавал только С. Прюдома и Э. Ростана. Ни о Бодлере, ни о Рэмбо, ни о Малларме ученики от него не слыхали. На занятиях по философии царил Декарт.

В 1915 г. война нарушила устоявшийся порядок. Альфред Лакан был мобилизован и проходил службу в чине сержанта, занимаясь продовольственными поставками для армии. Делами фирмы «Дессо» занялась мадам Лакан. Коллеж св. Станислава был превращен в армейский госпиталь, и юный Жак мог наблюдать за операциями прямо во дворе заведения. Впрочем, его куда больше интересовала собственная персона. Он дистанцировался от своих соучени-

ков, никогда не принимал участия в общих играх и стремился стать лучшим во всем. Это ему удавалось. Однажды его обошел в сочинении другой ученик, и взбешенный Лакан заявил ему: «Еще бы ты не выиграл, ведь ты пишешь, как мадам де Севинье!» Жак стал лучшим латинистом коллежа, но по другим предметам его часто обходили. Наставники отмечали, что этот молодой человек чересчур самостоятелен, немного тщеславен и неспособен организовать свое время. Одноклассники единодушно считали его высокомерным. Не отличаясь крепким здоровьем, он часто болел, а кроме того, нередко прогуливал занятия.

В 1917–1918 гг. философию в коллеже св. Станислава преподавал Жан Барюзи, с которым у Лакана завяжутся длительные дружеские отношения. Этот католик-рационалист, близкий к Э. Жильсону, А. Койре и А. Корбину, защитил докторскую диссертацию по произведениям Жана де ла Круа. Он принадлежал к тем католическим мыслителям, которые занялись сравнительным историческим изучением религий. Эта инициатива подвергалась нападкам как со стороны клерикалов, так и со стороны левых антиклерикалов, считавших, что суевериям не место в университетах. Барюзи не выступал ни за, ни против католицизма и считал необходимым изучение религиозных феноменов позитивистскими средствами. По-видимому, именно благодаря ему молодой Лакан увлекся философией Спинозы: на стене своей комнаты он повесил огромный лист картона, на котором цветными карандашами вычертил топографию «Этики». Лакан быстро отходил от католицизма своей семьи в сторону ученого и аристократического католицизма, опирающегося на критический инструментарий. Кончилось это разрывом с религией: молодой Лакан стал атеистом и перестал посещать церковь. Впрочем, он никогда открыто не выступал против религиозной культуры и, несмотря на свой атеизм, венчался в церкви и крестил своих детей. Он отказался от полученного при крещении имени Мари и уже в середине 1920-х гг. подписывал свои первые статьи именем Жак Лакан и лишь изредка — Жак-М. Лакан. Его брат Марк тем временем двигался в противоположном направлении: уже в детстве он укрепился в намерении стать священником, каковое и исполнил. Мать одобрила его решение, тогда как отец не высказал никакого энтузиазма.

Другой страстью Жака в эти годы стало коллекционирование редких книг. Вместе со своими одноклассниками он стал посещать книжный магазин Адриена Монье на улице Одеон, 7. Это заведение было чем-то вроде литературного клуба, здесь читали свои произве-

дения А. Жид, Ж. Ромен, П. Клодель и другие. Лакан посещал также книжную лавку «Шекспир и Ко.» и слушал, как Джеймс Джойс читает свого «Улисса». В то же время он увлекся дадаизмом и сюрреализмом, познакомился с А. Бретоном и Ф. Супо. Благодаря сюрреалистам он стал читать Фрейда. В те годы он стал посещать собрания националистической группы «Действие» и, не разделяя идей антисемитизма, превратился в ярого монархиста. Тогда же он познакомился с Шарлем Моррасом. Лакан колебался в выборе профессии, но уже в 1916 г., вопреки воле отца, рассчитывавшего, что сын продолжит его дело, он принял решение стать врачом. Однако в то же время он подумывал о политической карьере.

Атеизм Жака укрепился благодаря Ницше, труды которого он читал по-немецки. В 1925 г. Жак составил похвальное слово немецкому философу, которое его брат Марк зачитал на банкете в колледже св. Станислава. Когда Марк закончил чтение, один из преподавателей в бешенстве выкрикнул: «Ницше был сумасшедшим!». Жака очень раздражало решение брата стать монахом-бенедиктинцем. Пользуясь своим авторитетом старшего, он заставил Марка изучать право; затем Марка призвали в армию, но в конце концов, в 1929 г., он принял постриг и отправился в аббатство Отекомб, со временем став довольно известным теологом. Жак, провожавший его на вокзале, корил себя за неспособность переубедить брата. 1 мая 1935 г. он приедет в Отекомб, чтобы присутствовать при рукоположении Марка. Больше он здесь не бывал. Сестра Жака, Мадлен, вышла замуж за дальнего родственника семьи, коммерсанта Ж. Улона, и уехала с ним в Индокитай. Она умрет от туберкулеза в начале 1930-х гг. В 1924 г. семейство Лакан переселится в Булонь, где Альфред построит собственный дом, и квартира на Монпарнасе опустеет.

В 1919 г., окончив курс в коллеже св. Станислава, Жак окончательно избрал медицинскую карьеру. От военной службы он был освобожден из-за своей крайней худобы, и теперь ничто не мешало ему начать образование в выбранной области. Молодой Лакан поселился в мансарде на Монмартре и подражал Растиньяку. Он вел несколько рассеянный образ жизни, щегольски одевался и с удовольствием тратил большие суммы денег, получаемые от родителей. У него было много женщин. Впрочем, их всегда будет много. Жак презирал нарождающийся средний класс с его мелкобуржуазными добродетелями и мечтал о богатстве и славе.

Тем временем он занимался своей медицинской карьерой: в 1926–1930 гг. он опубликовал свои первые статьи. От изучения псевдобульбарных расстройств он перешел к исследованию общего пара-

лича и хронического галлюцинаторного психоза. Таким образом, Лакан погрузился в нейропсихиатрию. Он занимается у Анри Клода в клинике психических и нервных расстройств при госпитале св. Анны (1927–1931) и в течение года (1928–1929) работает в специальном отделении для душевнобольных при префектуре полиции[1]. В течение двух лет он трудится в больнице Анри-Русселя и получает диплом судебного эксперта. Его наставником становится Гаэтан Гатиан де Клерамбо.

Влияние этого человека на становление учения Лакана огромно, однако не стоит упускать из вида еще один момент, о котором часто забывают: в августе-сентябре 1930 г. молодой врач проходит стажировку в клинике Бургхольцли в Швейцарии, где в начале XX в. О. Форель, К. Г. Юнг и Э. Блейлер сформировали принципиально новое представление о психическом расстройстве и где Лакан работал под руководством ученика Блейлера Г. Майера.

[1] В 1933 г. Лакан опубликовал обзор ряда случаев алкогольного психоза, с которыми он сталкивался на этой работе: *Lacan J., Heuyer G.* Alcoolisme subaigu à pouls normal ou ralenti Coexistence du syndrome d'automatisme mental // Annales Médico-Psychologiques. 1933. T. II. P. 531–546.

ГЛАВА 2.
ДИССЕРТАЦИЯ О ПАРАНОЙЕ

Благодаря безумцам он вырос в один из крупнейших умов своего времени. Он больше учился у больных, чем давал им. Они обогащали его своими уникальными ощущениями; он только упрощал их, делая их здоровыми.

Э. Канетти. *Ослепление*

4 ноября 1926 г. на заседании Неврологического общества Лакан представил своего первого больного — человека, страдавшего дыхательным тиком и нарушением координации. Это была рутинная работа: ничего нового Лакан пока не предложил. Впрочем, два любопытных момента в этом сообщении мы все-таки отметим. Первый заключается в том, что предметом, заинтересовавшим Лакана, оказался взгляд больного, фиксированный на линии горизонта независимо от положения головы. С проблематизацией взгляда Лакан вскоре столкнется, познакомившись с Клерамбо. Второй же относится, скорее, к разряду курьезов. Лакан, прославившийся своим в высшей степени оригинальным подходом к изучению психической жизни человека, в 1926 г. выдает клише:

> *Психика*. За исключением идеационной медлительности, психика больного представляется вполне нормальной. Суждения справедливы. Ориентация нормальная. Выказывает здравый смысл, проявляет доброжелательность характера, нормальную эмоциональность, справедливую заботу о своих интересах[1].

[1] *Lacan J.* Fixité du regard par hypertonie, prédominant dans le sens vertical avec conservation des mouvements automatico-réflexes; aspect spécial du syndrome de Parinaud par hypertonie associée à un syndrome extrapyramidal avec troubles pseudobulbaires // Revue neurologique. 1926. T. II. P. 413.

В тот день, когда Лакан представлял своего первого больного, в Париже было основано Психоаналитическое общество, включившее в себя десять членов: А. Эснар, Р. Лафорг, М. Бонапарт, Э. Сокольничка, Р. Алленди, Ж. Паршемини, Р. Лёвенштейн, А. Борель, Э. Пишон, А. Коде; позже к ним присоединились Ж. Ш. Одье и Р. де Соссюр. Лакан станет членом общества лишь восемь лет спустя, и еще четыре года уйдет у него на то, чтобы стать его самой заметной фигурой.

Психиатрическая клиника 1930-х гг. еще была во всем подобна заведениям эпохи Великого Заточения, как назвал ее Фуко. Больные носили одинаковые пижамы, их переписка с друзьями и родственниками подвергалась перлюстрации, а личные вещи изымались. Женщины числились в лечебницах под девичьей фамилией. Буйных и непослушных приводили к повиновению смирительной рубашкой, ледяными ваннами, железными ошейниками и большими дозами касторового масла. Пациенты выполняли грязную и тяжелую работу на кухне или в подсобном хозяйстве. Большая часть российских психиатрических заведений по сию пору выглядит так же, но во Франции вскоре произойдут значительные перемены.

Нозография болезней оставалась весьма консервативной: хронический галлюцинаторный психоз, синдром психического автоматизма, врожденный сифилис и т.п. Молодой Лакан тоже пользовался этими диагнозами. Истории болезни, которые он составлял вместе со своими коллегами, вполне типичны. Таков, например, случай, описанный им совместно с Ж. Леви-Валенси и П. Менаном: мужчина, входивший в ментальный контакт с полицейскими агентами и жандармами, страдает «хроническим галлюцинаторным психозом», мифоманией и, возможно, сифилисом[2]. Гораздо больший интерес представляет случай женщины, страдавшей истерией: в 1915 г. ее дом был разрушен прямым попаданием снаряда, а сама она получила многочисленные мелкие ранения. Ее нога застряла в трещине пола, и сама она впоследствии объясняла расстройства движения именно этим обстоятельством: она ходила то на цыпочках, то скрещивая ноги, то вращаясь против часовой стрелки. Кроме того, она жаловалась на всепроникающие волны, делающие ее беременной, и слуховые галлюцинации. Лакан, который через несколько лет сделает выслушивание речи пациента своей профессией, здесь сетует на неуемную болтливость па-

[2] *Lacan J., Lévy-Valensy J., Meignant P.* Roman policier. Du délire type hallucinatoire chronique au délire d'imagination // Encéphale, 1928. №.5. P. 550–551.

циентки, мешающую постановке диагноза, хотя и обращает внимание на крайне интересные письма больной к своим лечащим врачам[3]. Это был единственный случай истерии, с которым Лакану пришлось иметь дело в годы изучения психиатрии, и в свете учения Фрейда он станет рассматривать его лишь пять лет спустя. Пока же он использует термин Й. Бабинского «пифизм». Случай паркинсонизма[4] неинтересен, а вот в случае галлюцинационного синдрома на фоне мании величия и сифилитических осложнений Лакан отмечает довольно любопытный факт, вполне укладывающийся в его позднюю концепцию: синдром психического автоматизма, вполне артикулированный, исчезает при наступлении интеллектуальной деградации[5].

Другие «случаи» разбираются вполне типично: паралитик, у которого подозревают сифилис[6], «энцефалический галлюцинаторный психоз»[7], опять паркинсонизм[8]. Несколько любопытнее случай двух братьев, страдающих физической и умственной отсталостью. Лакан говорит об органических нарушениях, однако отмечает, что «гомология патогенных причин повлекла за собой гомологию психических реакций», т.е. «подобие судеб»[9]. Впрочем, причину болезни снова ищут в сифилисе. И даже в разборе случаев «симультанного бреда» (в обоих случаях — мать и дочь), сделанном совместно с А. Клодом и П. Миго, в качестве причины указывается наследственность[10]. Таким образом, в эти годы Лакан придерживается

[3] *Lacan J., Trénel J.* Abasie chez une traumatisée de guerre // Revue neurologique de Paris, 1928. T. 1. №.2.

[4] *Lacan J., Marchand L., Courtois A.* Syndrome comitio-parkinsonien encéphalitique // Revue Neurologique, 1929. 2° semestre 1929. P. 128.

[5] *Lacan J., Heuyer G.* Paralysie générale avec syndrome d'automatisme mental // Encéphale. 1929. №.9. P. 802–803.

[6] *Targowla et R., Lacan J.* Paralysie générale prolongée: Exposé à la Société de Psychiatrie // Encéphale Paris, G. Doin et Cie, 1930. T. 1. P. 83–85.

[7] *Courtois A., Lacan J.* Psychose hallucinatoire encéphalitique // l'Encéphale, Paris, G. Doin et Cie, 1930.

[8] *Lacan J.* Crises toniques combinées de protrusion de la langue et de trismus se produisant pendant le sommeil chez une parkinsonienne post-encéphalitique — amputation de la langue consécutive // Encéphale. 1931. №.2. P. 145–146.

[9] *Lacan J., Schiff P., Schiff-Wertheimer G.* Troubles mentaux homochromes chez deux frères hérédosyphilitiques // Encéphale. 1931. P. 151.

[10] *Claude H., Migault P., Lacan J.* Folies simultanées // Annales médico-psychologiques. 1931. T. 1. P. 483–490.

органической концепции психического заболевания и связывает психиатрию с неврологией.

Наставниками молодого Лакана стали три великих психиатра того времени — Жорж Дюма, Анри Клод и Гаэтан Гатиан де Клерамбо. Первому Лакан льстил, второго стремился очаровать своим талантом; отношения с третьим всегда колебались между любовью и ненавистью. Дюма, друг Пьера Жане и Карла Блонделя, заведовал кафедрой психопатологии в Сорбонне и был ярым противником психоанализа. Он непрестанно издевался над казенной терминологией фрейдизма, над пансексуализмом, а заодно и над немцами вообще. На его лекции в амфитеатре госпиталя св. Анны по воскресеньям собиралось множество студентов — психиатров и философов. Среди них был и молодой Леви-Строс. Конкурент Дюма и защитник психоанализа А. Клод был преемником Шарко и также пользовался большой популярностью у студентов. Он утверждал, что германский вариант психоанализа чересчур груб в своем символизме, а потому французам следует выработать собственную версию психоаналитического учения.

Третьим, и самым влиятельным, наставником молодого Лакана был Гаэтан Гатиан де Клерамбо, ведущий свою родословную по отцовской линии от Декарта, а по материнской — от Виньи. Он родился в 1872 г. и учился в коллеже св. Станислава, который посещал и Лакан. Он увлекался музыкой и литературой и, прежде чем избрать медицинскую карьеру, изучал право. Во время Первой мировой войны он служил в действующей армии в Марокко, а вернувшись в Париж, стал главным врачом специального отделения для душевнобольных при префектуре полиции. Этот пост он занимал вплоть до своего самоубийства в 1934 г. Он завидовал Клоду и называл того «господином, который хочет сделать себе два имени сразу». Лакан впервые увидел его в 1928 г. В отличие от А. Клода, Клерамбо предпочитал предложенную Крепелином типологию психозов понятию «шизофрения», введенному учителем Фрейда Блейлером. Вслед за Крепелином Клерамбо считал общим основным элементом психозов синдром умственного автоматизма (syndrome d'automatisme mental). Клерамбо придерживался органической теории происхождения умственных расстройств и в этом отношении оказался вне своего времени: с одной стороны, в эпоху, когда бурно развивалась динамическая психиатрия, он оставался верен конституционализму, с другой — предвосхитил учение о структурном характере психических расстройств. Отказавшись от блейлеровской концепции шизофрении, в центр своего внимания он поставил паранойю.

Эта теоретическая позиция имела точное соответствие в практической деятельности Клерамбо: по-видимому, стройность собственного учения для него была важнее заботы о пациенте. Он резко отрицательно относился к реформаторским тенденциям в психиатрии и на своем посту в санитарном отделении при полицейской префектуре представлял скорее фигуру врача-надзирателя, нежели врача-терапевта. Работая на репрессивный государственный аппарат и не имея частной практики, он сознательно стремился воплотить идеал врачебного надзора, совершенствуя свой медицинский взгляд и никогда не слушая больного. Уж не о нем ли тридцать лет спустя писал Фуко?

Тема *взгляда* была для Клерамбо наваждением. Еще в Марокко он увлекся арабским искусством драпировки женской фигуры, и в своем парижском доме этот женоненавистник питал собственную эротоманию, драпируя восковые фигуры. Клерамбо возрождал представление о женщине как о всецело сексуализированной фигуре, воскрешая забытые в его эпоху представления. Как раз в то время, когда в его отделении появился Лакан, Клерамбо стал слепнуть. Его неудачно оперировал некий испанский врач, и 17 ноября 1934 г. окончательно ослепший психиатр застрелился, завещав свои глаза для медицинских исследований. Парижские газеты много писали о смерти этого «нового Калигари», кабинет которого был заполнен восковыми куклами в странных одеждах.

Учение о синдроме психического автоматизма позволило Клерамбо включить в единую классификацию галлюцинаторные психозы и чувственные бреды, среди которых привилегированное положение занимала эротомания. Эротомания в концепции Клерамбо стала чем-то вроде истерического психоза, в котором объект господствует над субъектом. При этом, подчеркивал Клерамбо, в эротомании мы имеем дело с «безумным» видением реальности, которое, однако, по своей организации является ничуть не менее «подлинным», чем «нормальная» мысль.

Работа в отделении Клерамбо была для Лакана весьма полезной. Свои взгляды этого периода он изложил в статье «Структура параноических психозов»[11], увидевшей свет в 1931 г. Здесь Лакан попытался освободить понятие паранойи от учения о характерологических типах. Вместо этого он предлагает собственную типологию параноических психозов: параноическая конституция (con-

[11] *Lacan J.* Structure des psychoses paranoïaques // La Semaine des Hôpitaux de Paris. 1931. №.14 (juillet). P. 437–445.

stitution paranoïaque), бред интерпретации (délire d'interprétation) и чувственные бреды (délires passionnels). Мы не станем следовать за мыслью Лакана, аккуратно перечисляющего характерные признаки каждого состояния, отметим лишь те моменты, которые впоследствии окажутся наиболее продуктивными для лакановского учения. Прежде всего, Лакан говорит, что в случае параноической конституции имеет место ошибочность суждений, основанная на «излишке» (débordement) или «вирулентности» логической функции. При этом у параноика сохраняется систематичность суждений, просто он «блуждает» среди софизмов и паралогизмов. Таким образом, мышление параноика не алогично, напротив, оно сверхлогично и потому слишком узко. Его реальность слишком четко очерчена. Это порождает невозможность контакта с другими людьми, при том, что параноик остро нуждается в признании другими. Впрочем, при известных обстоятельствах параноик может стать авторитарным правителем, не приемлющим никакого инакомыслия. Если же это невозможно, он становится отшельником или бунтарем. Бред интерпретации сводится для больного к ощущению, что его преследуют, а самое главное — что все его мысли известны окружающим, и потому он беззащитен перед ними. В этих случаях параноическая структура также имеет логическую организацию, причем именно логичность интерпретации выступает несущей конструкцией паранойи. Однако страдающие бредом интерпретации могут переживать разлад между логически выстроенной структурой и эмпирическими фактами. Чувственный бред представляет собой хроническое эмоциональное состояние, в центре которого располагается превалирующая идея. Клерамбо различал три формы таких состояний: бред притязания, эротомания и бред ревности. От бреда интерпретации эти состояния отличаются тем, что место интерпретации здесь занимает сильное эмоциональное переживание. Такой бред питается интерпретациями, возможность которых задана первоначальным переживанием; иными словами, это частный, а не всеохватывающий бред. Лакан замечает, что именно таким образом организованы правильно выстроенные обвинительные речи в суде.

«Группа параноических психозов, — пишет Лакан, — определяется своей интеллектуальной целостностью...»[12] Внимание, память и логичность суждений у страдающих ими пациентов остаются нормальными. Поэтому такие больные в большом количестве

[12] Ibid. P. 442.

производят тексты — письма, жалобы, угрозы и т.п. Лакан настаивает на необходимости тщательнейшим образом исследовать такие документы. Таким образом, уже в этой ранней статье он имплицитно высказывает ключевое положение своего учения: паранойя имеет собственную логику, и исследователь обязан в ней разобраться.

Любопытны практические выводы, которыми Лакан завершает свой текст: как и Клерамбо, он предстает типичным представителем карающей психиатрии. «Всякий бредящий параноик должен быть интернирован»[13]; его протесты должны быть доведены до сведения властей; его следует по возможности изолировать от всех лиц, не способных здраво оценить его психическое состояние; предоставить военным и гражданским судам возможность наказывать этих больных на ранних стадиях заболевания, при необходимости обращаясь к помощи психиатров. «В настоящее время средства защиты общества от подобных субъектов недостаточны»[14].

В этой работе Лакан во многом повторяет идеи своего наставника Клерамбо; его новшество состоит в том, что он заменил понятие синдрома психического автоматизма автоматизмом структуры бреда и включил чувственный бред в рубрику паранойи. Однако, хотя Лакан постоянно упоминает в тексте своего учителя, вечно подозрительный Клерамбо, убежденный, что все вокруг крадут его мысли, ворвался на заседание Медико-психологического общества и запустил в лицо Лакану экземпляр его статьи с дарственной надписью, во всеуслышание обвинив его в плагиате. Лакан, в свою очередь, обвинил в плагиате Клерамбо. Впоследствии ему пришлось работать под покровительством Клода.

Вскоре Лакан двинулся иным путем. Совместно с двумя учениками Клода, П. Миго и Ж. Леви-Валенси, на заседании Медико-психологического общества он представил случай некой Марсель, тридцатичетырехлетней учительницы-эротоманки[15]. Марсель считала себя новой Жанной д'Арк, призванной возродить Францию и вывести ее на высший уровень цивилизованности. Клерамбо осматривал эту женщину в своем отделении, сделал заключение о том, что она страдает паранойей, и отметил психический автоматизм. Когда Марсель поместили в госпиталь св. Анны, она по-

[13] Ibid. P. 444.

[14] Ibid. P. 445.

[15] *Lacan J., Lévy-Valensi J., Migault P.* Écrits "inspirés": schizographie // Les Annales Médico-Psychologiques. 1931. T. II. P. 508–522.

требовала от французского правительства компенсацию размером в двадцать миллионов франков — двенадцать за интеллектуальный ущерб и восемь за сексуальную фрустрацию. При этом она написала огромное количество писем президенту и префектам. Лакан, разбирая этот случай, реализовал свое намерение заняться филологическим анализом текстов параноиков (не отказываясь при этом от понятия «психический автоматизм»). Шизофазия (термин, предложенный в 1913 г. Крепелином), заявил он, в некоторых случаях может проявляться только в письменных текстах (так оно и было в случае Марсель). В письмах больной он вместе со своими соавторами выявил вербальные, номинальные, грамматические и синтаксические нарушения, признав вместе с тем большую поэтическую ценность текстов. Исследователи, сравнив «нормальные» и «сюрреалистические» тексты больной (первые она легко писала по просьбе врачей, а вторые — в состоянии автоматизма), пришли к выводу, что феномен автоматизма призван восполнить бедность «нормальной» мысли. Лакан и его сотрудники не говорят о «параноической конституции» и не высказывают каких-либо репрессивных суждений об опасности больной или о необходимости ее изоляции. Вместо этого они демонстрируют сходство синдрома психического автоматизма с сюрреалистическим опытом автоматического письма, предлагая новый термин для обозначения феномена «инспирированного» письма: шизография.

Лакан и его коллеги Миго и Леви-Валанси пытались совместить два враждующих течения в психиатрии того времени, соединив представление о *конституции*, играющей определяющую роль в развитии психоза, с представлением о безумии как о нарушении речевых актов. Такая попытка усидеть между двух стульев, по-видимому, отражала круг чтения Лакана: не отказываясь от Клерамбо, он обратился к только вышедшей книге «Язык и мышление» А. Делакруа[16], живо интересовавшегося языковыми проблемами и опиравшегося на «Курс общей лингвистики» Ф. де Соссюра, который четверть века спустя станет библией Лакана[17].

Итак, во взглядах Лакана произошел перелом. Как пишет Э. Рудинеско, «он хочет быть одновременно теоретиком параноической

[16] *Delaxroix H.* Le Langage et le pensée. — P.: Alcan, 1930.

[17] Делакруа был учителем Сартра, и отголоски его идей можно найти в «Бытии и Ничто». Впрочем, ему не удалось обратить внимание французских интеллектуалов на лингвистику Соссюра, эту задачу после войны выполнил М. Мерло-Понти.

структуры, доктринальным наследником Клерамбо и ревностным служителем современности...»[18] В это время он стал посещать собрания группы сюрреалистов, познакомился с А. Бретоном и запоем читал сочинения Пишона. Тогда же завязалась его дружба с Р. Кревелем. Кроме того, он читал все, что было написано немецкими психиатрами о психозах. В особенности увлекли его книги Крепелина и Э. Кречмера. Однако этим его интересы не ограничиваются: со своими товарищами Анри Эйем, Анри Элленбергером и Пьером Малем он много дискутирует о психоанализе, о русской революции, о В. И. Ленине, в котором он видит новый облик гегельянства, и о литературных течениях.

Элленбергер вспоминал:

> Я держался от него на расстоянии. Я встречался с ним в приемном покое, где он шумел так же, как и остальные, хотя его шуточки порой бывали довольно плоскими. Насмешки были едкими и утомительными. Он культивировал что-то вроде аристократического высокомерия. Он владел искусством говорить о больных зло и очень метко. Помню одно такое суждение: «Он пользуется уважением консьержки». Вот так. Жак Лакан был очаровательным человеком[19].

В общей столовой Лакан присоединялся к кружку таких же «аристократов». Анри Эй был главой этого кружка, а Поля Сивадона выбрали казначеем, собиравшим деньги на общие трапезы. От Лакана он никогда не получил ни гроша. А мывший в приемном покое полы больной, с которым расплачивались сигаретами, часто не мог добиться от него положенного вознаграждения.

В ноябре 1931 г. Лакан и Эй представили два случая паркинсонизма[20], на основании которых утверждали, что, вопреки распространенному в то время убеждению, синдром Паркинсона может выражаться не только в двигательных расстройствах, но и в поражении интеллектуальной и эмотивной сфер. Это открытие тогда прошло незамеченным.

В это время Лакан увлекся идеями Фрейда. Он перевел для «Французского журнала психоанализа» статью венского мудреца «Невро-

[18] *Roudinesco E.* Histoire de la psychanalyse en France. T. 2. P. 124.

[19] Цит. по: *Roudinesco E.* Jacques Lacan. P. 38.

[20] *Lacan J., Ey H.* Parkinsonisme et syndromes démentiels (protrusion de la langue dans un des cas). Travail de la clinique du professeur Claude // Annales Médico-Psychologiques. 1931. T. II. P. 418–428.

тические механизмы ревности, паранойи и гомосексуальности»[21]. Хота Лакан и не говорил по-немецки, читал он на этом языке хорошо, и его перевод высоко оценили специалисты. При этом он применил терминологию, принятую среди французских аналитиков: так, *Trieb* (импульс) он передал как *instinct*, *Trauer* (скорбь) — как *tristesse* (уныние), *Regung* (побуждение) — как *tendance*. Лакан обязался перевести для того же издания главу из книги О. Фенихеля о шизофрении, но так никогда и не сделал этого.

Лакан занимал небольшую квартиру в госпитале св. Анны, темноватую и с дешевой мебелью, зато располагавшуюся в двух шагах от Булонского леса. На конвертах писем он, впрочем, указывал адрес своих родителей, живших в Булони. Его любовницей была Мария-Тереза Бержеро, вдова, старше него на пятнадцать лет. Вместе с ней он читал диалоги Платона, а в 1928 г. предпринял поездку в Марокко, главной целью которой было изучение некрополей Саадинской династии. В эти годы Лакан подружился с философом Пьером Дрие Ла Рошелем, таким же «денди», как и он сам. Ла Рошель только что развелся со своей второй женой, Олесей Сенкевич, и предоставил Лакану свою квартиру на острове Сен-Луи, чтобы тот мог спокойно работать над диссертацией. Лакан немедленно влюбился в Олесю и объяснял свои чувства Ла Рошелю в длинных маловразумительных письмах[22]. Последнего эта ситуация весьма устраивала, поскольку он после нескольких месяцев семейной идиллии, во время которых Олеся самоотверженно перепечатывала его рукописи, увлекся другой женщиной и чувствовал себя виноватым. Олеся часто ночевала у Лакана в госпитале, даже в те времена, когда он еще не разорвал отношения с Марией-Терезой. Вдвоем они совершали путешествия по Испании, Корсике и Нормандии. Несколько раз в неделю Лакан поднимался в мансарду на улице Гарансье, где жила его подруга, и приносил рукописи, написанные в холостяцкой квартире, чтобы Олеся перепечатала их на машинке.

Прочитав текст Сальвадора Дали «Гнилой осел», Лакан договорился о встрече с художником. Когда он приехал к знаменитому эксцентрику, тот встретил его с пластырем на носу, явно желая поразить. Однако Лакан не выразил никакого удивления и сразу заговорил о том, что эпоха автоматического письма закончилась и, судя

[21] *Freud Z.* De quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité. Trad. de l'allemand par J. Lacan // Revue française de psychanalyse. 1932. T. V. №.3. P. 391–401.

[22] См.: *Desanti D.* Drieu La Rochelle. — P.: Flammarion, 1978. P. 272.

по тексту, Дали принес в сюрреализм новое веяние — паранойю-критику (paranoïa-critique), которая наносит реальности последний удар. Согласно Дали, паранойя представляет собой бредовую интерпретацию реальности, но отличается от галлюцинации тем, что опирается на последовательно критический метод. Иными словами, параноический феномен носит псевдогаллюцинаторный характер; Дали иллюстрирует это положение своими картинами, в которых изображение может распознаваться двояко[23]. Двойные изображения Дали опровергают общепринятую психиатрическую концепцию, согласно которой параноик совершает ошибку суждения, следствием которой является бред интерпретации. Более того, они показывают ложность утверждения о том, что параноик безумен, т.е. лишен разума. Напротив, паранойя в этом свете оказывается творческим актом, конституирующим субъективность.

В это время сам Лакан пытался произвести синтез идей сюрреализма с учением Фрейда и синдромом автоматизма, описанным Клерамбо, что отразилось в названии его диссертации: «О параноическом психозе в его отношении к личности»[24]. Паранойя у Лакана «структурная», а не «конститутивная» или «врожденная», она захватывает субъекта в целом, не имея для себя органической причины. Для выявления связности этой структуры необходимо феноменологически выявить все характерные элементы психогении (psychogénie) личности (этот термин Лакан использует в противовес общепринятому понятию психогенеза (psychogenèse), чтобы подчеркнуть, что этиология психоза проявляется в зависимости от «феноменологических механизмов», т.е. от конкретной *истории* субъекта). Таким образом, Лакан выступает как против учения о «конститутивной природе», так и против концепции «патогенного ядра» болезни. Он делает выбор в пользу «конкретной психологии», которая позволяет анализировать личность как целостного субъекта, сопоставляя личные переживания с социальными явлениями. При этом он утверждает, что только фрейдовский психоа-

[23] «Именно параноический процесс сделал возможным получение двойного изображения, то есть репрезентацию объекта, который бы безо всякой анатомической или фигуративной репрезентации был в то же самое время репрезентацией другого объекта, также лишенного какой бы то ни было деформации или анормальности, способной выдать аранжировку». (*Dali S.* L'âne pourri // SASDLR. 1930. №.1. P. 10.)

[24] *Lacan J.* De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité. — P.: Le François, 1932.

нализ может предложить техники для изучения субъекта. Такая позиция не позволяет Лакану связать учение Клерамбо о психическом автоматизме с фрейдовским представлением о структурах бессознательного; чтобы говорить о психогении, необходимо отказаться от всякого конституционализма в пользу динамизма. (При этом Лакан не пытался внедрить психоанализ в психиатрическую практику, как делали французские аналитики-клиницисты первого поколения, он лишь стремился ввести примат бессознательного в клинические исследования.) Лишь в середине 1950-х гг. Лакан признает структурную ценность теории Клерамбо.

А пока, в 1932 г., Лакан отказался от «автоматизма» заодно с «конституцией». В своей диссертации он благоразумно воздержался от упоминания имени Дали и сослался на Клерамбо, говоря о методах наблюдения больных и об описании эротомании. Как выражается Э. Рудинеско, «широко пользуясь психоаналитическим методом, он никогда не отдавал предпочтения уху в ущерб глазу: скорее, он интегрировал выслушивание субъекта в наблюдение за личностью»[25]. Лакан предложил революционное для своего времени описание безумия: его диссертация представляет собой стопятидесятистраничный роман, написанный флоберовским языком.

Диссертация посвящена случаю некой Маргариты Пантэн, которую Лакан называет Эме, покушавшейся на убийство известной актрисы. Ее поместили в госпиталь св. Анны с диагнозом «мания преследования на основе интерпретации с тенденцией к мегаломании и субстратом эротомании». Лакан изучал этот случай в течение нескольких месяцев и даже перечитал любимые книги пациентки, чтобы выяснить, с какими романтическими фигурами та себя идентифицировала. Его друг Г. де Тард, сын известного социолога, проделал графологическую экспертизу рукописей Маргариты и отметил артистизм, культурность и инфантильность, не обнаружив признаков психоза.

Маргарита Пантэн была не первой дочерью в своей крестьянской семье, носившей это имя. Первая Маргарита в пятилетнем возрасте заживо сгорела на глазах у родни, и вторая Маргарита, родившаяся через два года после трагедии, должна была заменить первую, почему и получила это имя. Ее сын, о котором у нас еще пойдет речь, говорил, что эта женщина всю жизнь пыталась избежать адского пламени. Мать Маргариты, Жанна Донадье, страдала манией преследования в легкой форме, и хранительницей домашнего

[25] *Roudinesco E.* Histoire de la psychanalyse en France. T. 2. P. 127.

очага стала ее старшая дочь, Элиза. В четырнадцатилетнем возрасте она оставила деревню и перебралась к своему дяде, державшему бакалею в близлежащем городке, а через пять лет стала его супругой. Родители стремились дать Маргарите приличное образование и хотели, чтобы она стала учительницей. В 1910 г., восемнадцати лет от роду, Маргарита поселилась у старшей сестры. Свое образование она забросила, поступив на службу в почтовое отделение. Вскоре ее соблазнил местный повеса; он отказался жениться на ней, однако еще три года Маргарита вела с ним тайную переписку, а ее любовь постепенно превращалась в ненависть.

Переселившись в Мелюн, Маргарита снова влюбилась, на этот раз — в работницу своего почтового отделения, женщину из обедневшей дворянской семьи, часто рассказывавшую ей о знаменитых актрисах Южет Дюфло и Саре Бернар, с которыми она была немного знакома. Под влиянием таких разговоров Маргарита стала мечтать о высшем обществе и презирала своих коллег. Тем не менее она вышла замуж за инспектора почтовой службы Рене Анзье, сына булочника. Семья Маргариты отговаривала ее от этого шага: Рене был человеком спортивным, уравновешенным и прагматичным, тогда как Маргарита много читала и была склонна к мечтательности. Однако, несмотря на уговоры родителей, брак состоялся. Проблемы начались очень быстро: Рене раздражала манера супруги проводить все свободное время за книгами, а та упрекала его в безразличии к ней. Кроме того, она выказала холодность в супружеских отношениях. Четыре года спустя Маргарита вернулась к старшей сестре, с которой уживалась с большим трудом. К тому же она была беременна.

В это время быстро развивается психическая патология Маргариты: ей кажется, что все вокруг клевещут на нее, прохожие на улице шепотом обсуждают ее, а в газетах она обнаруживает оскорбительные выпады в свой адрес. По ночам ее стали преследовать кошмары. В марте 1922 г. она родила мертвую девочку. Когда ей позвонила подруга-«аристократка», Маргарита обвинила ее в своих несчастьях. Она замкнулась в себе и перестала ходить в церковь. В июле 1923 г. она родила мальчика, которого назвали Дидье. Маргарита была уверена: как сама она родилась, чтобы заменить умершую сестру, так и ее сын стал заменой своей мертворожденной сестры. Ее патология прогрессировала: у нее появился беспричинный смех и потребность постоянно мыть руки, избегая нечистоты. Все ее помыслы сосредоточились на ребенке, которого она опекала с маниакальной страстью.

В эти годы Маргарита решила перебраться в Америку, отыскать в Новом Свете богатство и стать романисткой. Она даже выправила себе паспорт на чужое имя. Однако до отъезда дело не дошло: Маргариту поместили в клинику с диагнозом «слабоумие, галлюцинации и мания преследования». Через шесть месяцев ее освободили и она вернулась к заботам о ребенке и к обвинениям окружающих в преследовании. В августе 1925 г. она уехала в Париж, чтобы отомстить тем, кто, как она полагала, желал погубить ее сына. Она стала вести двойную жизнь: днем она работала в почтовом отделении, а по вечерам брала частные уроки, ходила в библиотеки или сидела в элегантных кафе. Ей не удалось сдать ни одного экзамена в системе высшего образования, и в этих неудачах она обвинила актрису Южет Дюфло, «завистницу» из Комеди Франсез. Ее раздражали хвалебные отзывы об актрисе в газетах. Чтобы убедиться в ее бездарности, Маргарита ходила смотреть спектакли и фильмы с ее участием. Двумя другими «завистницами» были Сара Бернар и Колет. Саре Бернар повезло: она умерла в 1923 г., поэтому отомстить ей не представлялось возможным. Колет особенно раздражала Маргариту, поскольку вела тот свободный образ жизни, о котором долгие годы мечтала женщина из крестьянской семьи. В газетах попрежнему публиковали грязные намеки на частную жизнь Маргариты. Кроме того, анархисты, с которыми был связан сын Альфонса Доде, Филипп, замыслили убить Дидье. Она подкараулила на пороге книжного магазина Пьера Бенуа и обвинила его в том, что тот бесстыдно выставляет на обозрение ее жизнь, сговорившись с Дюфло. Она подала жалобу в комиссариат своего квартала, требуя привлечь к ответственности Пьера Бенуа и издательство «Flammarion». Маргарита писала в газеты статьи, в которых выступала против большевизма, войны, нищеты и коррупции, а кроме того, требовала защитить принца Уэльского от заговоров. Несмотря на свой антибольшевизм, на страницах коммунистической газеты она нападала на Колет. Она останавливала на улице случайный прохожих и рассказывала им экстравагантные истории. Она встречалась в гостиничных номерах с какими-то темными личностями, от которых ей удавалось убежать в последний момент. Каждый день она ездила в Мелюн, чтобы посмотреть, как обращаются с ее сыном.

В августе 1930 г. она написала сразу два романа, посвященных принцу Уэльскому. Первый, названный «Le Détracteur», представлял собой руссоистское восхваление прелестей деревенской жизни. Героем романа был молодой крестьянин по имени Давид, влюбленный в некую Эме, прекрасно разбирающуюся в сельском хозяй-

стве. Эме умирает, погубленная заговорами некой таинственной парочки из города. Второй роман, «Sauf votre respect», основывался на той же истории, только героиня не умирала, а, спрятав кинжал под плащом, отправлялась завоевывать Париж. Действуя в темных и мрачных переулках этого инфернального города, населенного коммунистами, она боролась за реставрацию монархии, а в конце возвращалась к идиллической жизни в деревне. В сентябре Маргарита предложила свои сочинения для публикации в издательство «Flammarion». Она получила отказ и долго и безрезультатно требовала назвать ей имя рецензента. Она замыслила месть и просила у хозяина квартиры револьвер, чтобы «попугать этих людей». Кроме того, она вновь прибегла к покровительству принца Уэльского, выслав ему оба романа (посылка вернулась из Букингемского дворца с формальной отпиской секретаря). В марте 1931 г. она купила охотничий нож, а 18 апреля 1931 г. подкараулила у артистического выхода Южет Дюфло и попыталась убить ее. Актриса, не растерявшись, перехватила лезвие, сильно порезав руку, и позвала на помощь. Маргариту отправили в комиссариат, а оттуда препроводили в полицейскую санчасть, где она находилась в течение двадцати дней в состоянии острого бреда. В июне ее перевели в госпиталь св. Анны, где ею занялся Лакан.

Лакан впервые увидел Эме 18 июня 1931 г. и в течение следующего года наблюдал ее каждый день, не делая никаких перерывов. Он отобрал у Маргариты ее сочинения, фотографии и письма, которые так никогда и не вернул. Она вполне справедливо упрекала молодого врача в том, что тот забрал всю ее жизнь, превратив саму ее в объект психиатрического знания. Отношения, сложившиеся между ними, можно однозначно охарактеризовать как отчужденность. Действительно, высокомерного Лакана несчастная женщина интересовала лишь как материал для диссертации.

Вместо описания симптомов Лакан попытался выявить значение бессознательных влечений в формировании паранойи. Восстановив семейную жизнь пациентки, он установил, что та испытывает влечение к знаменитым женщинам, которые представляют ее *идеал Я* (idéal du moi). При этом она влюблена в принца Уэльского, которому посылает свои сочинения. Ее бред имеет «далианский» или «лаканианский» характер, представляя собой интерпретативную деятельность бессознательного. Возможно, она и безумна, однако ее бред вполне логичен. Лакан различает паранойю притязания и паранойю самобичевания, которые определяются не чувственными механизмами эротомании, но остановкой эволюции

личности на стадии *идеала Я*. Иными словами, больная превратила свой бред притязания в бред самобичевания из-за интерпретации собственных действий. И покушаясь на актрису, она покушалась на самоубийство. Лакан отступил от своего учителя Клерамбо и еще в одном отношении: если прежде он, вслед за Клерамбо, выступал сторонником репрессивной психиатрии, то теперь он критиковал жесткие меры в отношении параноиков. Не желая портить отношения ни с психиатрическим миром, ни с ортодоксальными фрейдистами, он умолчал о главном влиянии на свою работу — влиянии сюрреалистов. В тексте не упоминались ни Бретон, ни Элюар, ни Дали. Вскоре мы увидим, что его расчет не оправдался: его не примут ни психиатры старой закалки, ни фрейдисты-ортодоксы, тогда как сюрреалисты будут его всячески превозносить. Как сказал П. Рикер, «философ может находиться среди психиатров и психоаналитиков только при том условии, если он сомневается в претензии сознания познать самое себя»[26]. Такое сомнение у Лакана уже вызрело.

Лакан творчески переработал реальный случай Маргариты Пантэн, не обращая внимания на те факты, которые не укладывались в его гипотезу. В его диссертации больная фигурирует под именем Эме, которое Лакан заимствовал из романов Маргариты, а от имен всех остальных персонажей и топографических названий, фигурировавших в этой истории, оставил только инициалы. Он превратил пациентку в служащую железной дороги и настолько изменил ход событий, что теперь уже невозможно выяснить, какие из них происходили на самом деле, а какие диссертант подредактировал. Э. Рудинеско замечает даже, что «ничто не доказывает... что эта паранойя была сконструирована и организована так, как утверждал Лакан. И тем не менее именно ему удастся навязать потомкам историю случая, ставшую более истинной, чем судьба этой женщины...»[27]

В своей диссертации Лакан оперирует пятью основными понятиями: личность (personnalité), психогения (psychogénie), процесс (processus), дискордантность (discordance), параллелизм (parallélisme). Значительное влияние на него оказала вышедшая в 1928 г. книга Ж. Политцера «Критика оснований психологии». Термин «personnalité» он заимствовал у Р. Фернандеза, впрочем, используя его по-своему. Термин «психогения» пришел из статьи А. Эйя

[26] *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. — М.: Московский философский фонд; Academia-Центр; Медиум, 1995. С. 153.

[27] *Roudinesco E.* Jacques Lacan. P. 71.

о психическом автоматизме: как мы уже говорили, старое понятие «психогенез» отсылало к конституционализму и органогенезу, а Лакану требовалось подчеркнуть опору на динамическую психиатрию. «Психогенический» симптом, по Лакану, должен удовлетворять трем условиям: во-первых, каузальное событие должно вписываться в личную историю субъекта, во-вторых, симптом должен отражать конкретный момент истории субъекта, в-третьих, следует иметь в виду вносимые лечением изменения. Не отказываясь от мысли об органической каузальности, Лакан настаивает на том, что таковая располагается за пределами психогении.

От Клерамбо Лакан отошел в сторону Э. Минковски, благодаря которому французские психиатры познакомились с феноменологией Э. Гуссерля и экзистенциальной психиатрией Л. Бинсвангера. Однако терминологии Минковски Лакан предпочел терминологию К. Ясперса, «Общая психопатология» которого была переведена на французский язык в 1928 г. (в подготовке текста к изданию участвовали П. Низан и Ж.-П. Сартр).

У Ясперса Лакан нашел отказ от психосоматического параллелизма, остававшегося в те годы довлеющей доктриной, от догматического положения о том, что психическое расстройство есть расстройство мозговое. «Наша задача, — писал Ясперс, — состоит не в том, чтобы, имитируя неврологию, построить систему с постоянными ссылками на головной мозг (все такие системы сомнительны и поверхностны), а в том, чтобы выработать устойчивую позицию, которая позволила бы исследовать разнообразные проблемы, понятия и взаимосвязи в рамках самих психопатологических явлений»[28]. Но еще важнее те фундаментальные установки психопатологического исследования, которые станут для Лакана определяющими: «Во-первых, душа означает *сознание*, но в той же мере (а с некоторых точек зрения — прежде всего) она означает *бессознательное*. Во-вторых, душа должна рассматриваться не как объект с устойчивыми свойствами, а как “*бытие в собственном мире*”, как целое, охватывающее внутренний мир и окружающий мир. В-третьих, душа — это *становление*, *развертывание*, *различение*; в ней нет ничего окончательного и завершенного»[29]. На эти положения Лакан опирается в своей диссертации, да и во всем своем последующем творчестве.

[28] *Ясперс К.* Общая психопатология / Пер. Л. О. Акопяна. — М.: Практика, 1997. С. 29.

[29] Там же. С. 34.

В случае Маргариты-Эме Лакан усмотрел три действующие причины: собственно действующую причину (cause efficiente) — конфликт с сестрой; окказиональную причину (*c*ause occasionnelle) — изменения в организации субъекта; специфическую причину (cause spécifique) — конкретная реактивная тенденция, в случае Эме выразившаяся в самобичевании. Психоз, по Лакану, проистекает не из одной-единственной причины, но из многих, формирующих личную историю субъекта. Это позволило Лакану говорить об «историческом материализме» своего подхода.

На первой странице своей диссертации Лакан поместил эпиграф из «Этики» Спинозы (III, 57): «Quilibet unius cujusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat. quantum essentia unius ab essentiel alterius differt» — «Какой бы то ни было аффект всякого индивидуума отличается от аффекта другого настолько, насколько сущность одного отличается от сущности другого»[30]. В конце диссертации он снова обращается к этому положению, чтобы прокомментировать его. Спинозизм представлялся молодому Лакану единственным учением, делающим возможным изучение психической личности. У Спинозы он нашел концепцию параллелизма, которую можно было противопоставить параллелизму И. Тэна и учению о наследственной дегенерации. «Порядок и связь идей — те же, что и порядок и связь вещей», — пишет Спиноза во второй части своего гениального труда и доказывает это следующим образом: «Ибо идея того, что произведено какой-либо причиной, зависит от познания той причины, действие которой она составляет»[31]. Опираясь на текст Спинозы, Лакан утверждал, что параллелизм существует не между телом и соматическими процессами, но между умственным (mental) и психическим (psychique). Таким образом, он выступил против общепринятого в современной ему психиатрии психофизического параллелизма, утверждавшего существование определенных связей между физическими явлениями и психическими фактами и рассматривавшего личность с точки зрения психического автоматизма. По Лакану, личность формируется не благодаря психофизическому параллелизму, но при взаимодействии индивида с окружающей его средой[32]. Таким образом, моло-

30 *Спиноза Б.* Этика. — Мн: Харвест; М.: АСТ, 2001. С. 182.

31 Там же. С. 59.

32 «Опираясь на положение 7 книги II “Этики” Спинозы, — пишет Э. Рудинеско, — Лакан осмыслял личность как атрибут единственной субстанции, так что существование индивида оказывалось существованием социальным, кон-

дой психиатр не просто заимствовал понятия у Спинозы, но придавал им новое значение.

Термин «дискордантность» (discordance) сделал популярным алиенист Ф. Шаслен, обозначивший этим словом симптомы, представлявшиеся независимыми друг от друга, но объединившиеся в общей картине психического расстройства; к «дискордантным» расстройствам он относил гебефрению, паранойю и вербальную дискордантность. Фактически этот термин был переводом принятых в немецкой психиатрии понятий «шизо» и «диссоциация». Именно они легли в основу учения о шизофрении, выдвинутого Блейлером в 1911 г. Фрейд также пользовался этой терминологией, но чаще прибегал к терминам *Spaltung* («расщепление») и *Ichspaltung* («расщепление Я»), сыгравшим определяющую роль в создании «второй топики». История идеи, конечно, гораздо длиннее: уже в литературе XIX в. обсуждалась проблема существования двух психических личностей индивида, действующих самостоятельно и не знающих друг друга. Лакан перевел термином «discordance» латинский глагол «discrepat», которым пользовался Спиноза (III, 57), отказавшись от «action» принятого в то время французского перевода Ш. Апю. Термин «дискордантность» устраивал Лакана, поскольку позволял подчеркнуть, что решающие для патологии конфликты и психотические реакции дисгармонируют с отношениями *понимания*, определяющими концептуальные структуры нормальной личности. Это положение носило потенциально революционный характер: исходя из него, можно было произвести пересмотр понятий «норма» и «патология».

Конечно, никакой революции Лакан своей диссертацией не произвел. Он по-прежнему занимал репрессивную позицию, унаследованную от Клерамбо, и, наряду с похвалами в адрес психоаналитического метода исследования, выступал за практику интер-

ституированным сетью множественных отношений. Психический феномен оказывался лишь элементом наряду с другими. Ни феноменологическая, ни онтологическая, ни конституционалистская: так можно негативно охарактеризовать спинозистскую концепцию Лакана 1932 г. Она основывалась на монизме, материализме и исторической антропологии, и молодой психиатрической гвардией, сюрреалистами и коммунистами она будет воспринята с таким пылом, потому что ситуировала паранойю — и безумие в целом — не как дефицитарный феномен, зависящий от аномалии, но как различие (différence) или *дискордантность* (discordance) по отношению к нормальной личности». (*Roudinesco E.* Jacques Lacan. P. 82.)

нирования психотических пациентов. Несмотря на свое увлечение немецкой психиатрией, он не желал отрываться от французской традиции. Эта двойственность сделала его первым врачом, сочетавшим идеи динамической психиатрии и психоанализа. Вместе с тем,фрейдистскую терминологию он использовал очень осторожно, так что психиатры не могли обвинить его в отступничестве: «Терапевтическая проблема психозов, как нам представляется, делает более необходимым психоанализ собственного Я (moi), нежели психоанализ бессознательного; иными словами, технические решения следует искать в изучении сопротивлений субъекта и в новом опыте оперирования (manœuvre) с ними»[33].

Французские психоаналитики в те годы выработали две интерпретации «второй топики» Фрейда: первая настаивала на примате бессознательного, а вторая настаивала на преимущественном значении Я. Лакан, таким образом, уже тогда склонялся ко второму. В случае Эме он не мог применить психоанализ по двум причинам: во-первых, сам он окажется на кушетке Левенштейна только через год, а во-вторых, пациентка отказалась от его предложения пройти анализ. Сорок лет спустя Лакан говорил, что в те годы еще не был знаком с учением Фрейда и пользовался им интуитивно. По-видимому, он преувеличивал: к 1932 г. он уже приобрел основательные знания о модном венском учении. Прохождение дидактического анализа для него совпало с клиническим опытом психоза; должно быть, именно поэтому он на всю жизнь сохранил интерес к женской паранойе.

7 сентября 1932 г. диссертация была готова, и Олеся Сенкевич перепечатала ее начисто. Лакан отнес машинопись издателю, специализировавшемуся на медицинской литературе. Мария-Тереза, состоятельная вдова, финансировала издание монографии. На первой странице было помещено посвящение ей на древнегреческом: «Я не стал бы тем, кем я стал, без ее помощи», причем вместо имени этой достойной дамы обозначены только инициалы: М.-Т. В. Защита диссертации состоялась в ноябре на медицинском факультете. Жюри возглавлял покровитель Лакана Анри Клод. В зале сидело около восьмидесяти человек, в том числе Олеся и Мария-Тереза, которые делали вид, что не замечают друг друга. Маргариты Пантэн не было. Защита прошла гладко, и Лакан получил искомую степень доктора медицины, хотя впоследствии

33 *Lacan J.* De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité. — P.: Seuil, 1975. P. 280.

сам он отзывался об этой процедуре неприязненно, называя ее пустой тратой времени.

Сразу после публикации текста диссертации в виде монографии Лакан сделался знаменитостью. Молодые психиатры и писатели заметили появление нового направления в знании о человеке и нового лидера раньше, чем психоаналитики, которые на выход книги никак не откликнулись. А. Эй написал хвалебную статью для журнала «Encéphale», ознакомившись с диссертацией в рукописи и не дожидаясь книжного издания. Ж. Бернье, близкий друг Ла Рошеля, увидел в книге молодого ученого марксистскую концепцию психической деятельности и основание «реалистического гуманизма», отметив, впрочем, в порядке критики, что автор пренебрегает анализом патогенного характера буржуазного общества[34]. П. Низан также писал о материалистическом характере лакановской гипотезы, близости психиатра к диалектическому материализму и борьбе с идеализмом, тормозящим развитие психологии и психиатрии[35]. Поэт Рене Кревель в «Сюрреализме на службе революции» также отметил материалистический характер лакановского труда, посвятив несколько строк незаслуженно забытой Маргарите Пантэн[36]. С. Дали в первом выпуске «Минотавра» заявил, что Лакан впервые выступил против засилья убогого механицизма в психиатрии. В общем, в диссертации Лакана увидели что-то вроде ленинизма в конкретном приложении к области психиатрии. Сам Лакан оценивал свою работу скромнее: «Оригинальность нашей работы, то есть ее новизна, по крайней мере для Франции, заключается в попытке дать исчерпывающую интерпретацию психических феноменов типичного бреда как функции от конкретной истории субъекта...»[37]

Лакан послал экземпляр своего текста Фрейду и в ответ получил открытку с лаконичной благодарностью: «Спасибо за высылку вашей диссертации». Эту открытку он хранил много лет, а потом отдал на хранение одному из пациентов. После смерти Лакана тот же пациент, оказавшись на кушетке у одного из учеников Лакана, вспомнил об этом документе. Текст был опубликован в журнале «Ornicar?».

[34] *Bernier J.* Compte rendu de lecture // La Critique sociale. 1932. №.3. P. 139–140.

[35] *Nizan P.* Revue // L'Humanité. 1933. 10 février.

[36] *Crevel R.* Le Clavesin de Diderot. — P.: Pauvert, 1966. P. 163–164. См. также: *Crevel R.* Note en vue d'une psycho-dialectique // SASDLR. P., 1976. P. 48–52.

[37] *Lacan J.* De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité. P. 401.

История Эме имела несколько фантастическое продолжение. Эме была помещена в госпиталь св. Анны, вскоре в ее состоянии произошло улучшение. В 1941 г. вишистское правительство пришло к выводу, что в тяжелых военных условиях оно не может позволить себе роскошь содержать душевнобольных. Вместе с сотнями других пациентов Эме, занимавшая в то время должность помощника библиотекаря, оказалась на улице. После Освобождения Эме устроилась работать кухаркой в некую буржуазную семью, жившую в Булони. Владельца дома звали Альфред Лакан, его супруга Эмиль умерла в 1948 г. Она по-прежнему много писала и периодически переживала острые приступы мистицизма, однако больше ни на кого не покушалась. Однажды сын владельца дома, Жак, заехал навестить отца и к своему удивлению увидел Эме, которая немедленно потребовала вернуть ее рукописи. Рукописи он не вернул, однако и отцу ничего не сказал.

Сын Эме, Дидье Анзье, учился в Эколь Нормаль, а в 1948 г. стал преподавателем философии. Воспоминания о матери обусловили его интерес к психологии, и в 1952 г. он прошел курс психоанализа у Лакана. О том, что Лакан лечил его мать и написал диссертацию, основываясь на ее случае, Анзье узнал позже. Сам Лакан признался ему, что понял, что он сын той самой Эме, в процессе анализа, но не стал об этом распространяться. В конце 1960-х гг. Анзье приобрел известность как терапевт и возглавил отделение психологии в университете Нантера.

ГЛАВА 3.
НОВЫЙ МЕССИЯ

Соблазну возвысить теорию до уровня новой веры и превратить научную школу в некое подобие религиозной секты поддаются не столько психиатры, сколько психотерапевты.

К. Ясперс. *Общая психопатология*

В начале 1930-х гг. французские психоаналитики напряженно ожидали прихода какого-нибудь лидера, который стал бы духовным наставником для второго поколения и сплотил первое. Вена была далеко и, хотя все видные представители первого поколения французских аналитиков побывали на кушетке либо у самого Фрейда, либо у кого-то из его ближайших учеников, здесь, во Франции, чувствовалась настоятельная потребность в своем мэтре. Литераторы и художники, живо интересовавшиеся психоанализом, но не входящие в Парижское психоаналитическое общество, осенью 1932 г. узрели такого Мессию. Его звали Жак Лакан. Психоаналитическое общество пока не могло разглядеть его и прочило на эту роль возлюбленного М. Бонапарт Лёвенштейна.

Как раз в это время два кандидата на роль мессии сошлись вместе: один возлежал на кушетке, а другой сидел в кресле у ее изголовья. По всей вероятности, Лакан начал проходить психоанализ у Лёвенштейна летом 1932 г., через несколько месяцев после публикации своей диссертации о паранойе. Эта инициация была совершенно необходима для того, чтобы вступить в Психоаналитическое общество, однако Лакан, как мы уже знаем, познакомился с модным венским учением вовсе не на кушетке. К психоанализу он пришел совсем другим путем и принес с собой огромный культурный багаж. У Спинозы он учился философии, у Клерамбо — методу наблюдения больных, у Э. Пишона — теоретической концептуализации, у Кревеля и Дали — сюрреалистическому опыту обращения с языком, у А. Эйя — искусству речи. Наконец, от А. Валлона он воспринял учение о «стадии зеркала», а от А. Кожева — гегельянскую спе-

куляцию[1]. Где-то в этом разнородном богатстве нашлось местечко и для Фрейда. Для Лёвенштейна здесь места не было. Католическая культура Лакана была совершенно отлична от еврейской культуры Фрейда и Лёвенштейна. По-видимому, с этим связана и победа Лакана в этом соревновании: место психоаналитического Мессии во Франции мог занять лишь нееврей, атеист, воспитанный в католической культуре.

Лёвенштейн, по-видимому, и сам понимал, что Лакан — его соперник, а не ученик. Он признавал за своим анализантом мощный интеллект, но был по существу несогласен с его идеями. Анализ проводился согласно всем нормам Международной психоаналитической ассоциации, однако Лакан не только оказался неанализабельным, но и немедленно стал оказывать теоретическое сопротивление. Для Лёвенштейна психоанализ был прежде всего медицинским методом лечения; Лакан видел в нем интеллектуальное приключение. Кроме того, Лёвенштейн был, возможно, не самым лучшим аналитиком: Лагаш, проходивший анализ у Лёвенштейна в те же годы, жаловался на высокомерие аналитика, подозревал, что он засыпает во время сеанса, и заметил, что, пока пациент занимается самоанализом, Лёвенштейн читает детективные романы. Лакан испытывал симпатию к Лёвенштейну, восхищался П. Шиффом, Лафоргом и Одье, терпимо относился к С. Нашту и Д. Лагашу. Однако «Психиатрическая эволюция», которую к тому времени возглавил А. Эй, была ему ближе, чем Психоаналитическое общество. М. Бонапарт сразу увидела, что Лакан претендует на роль лидера французского психоанализа. Однако этот последний вовсе не был ортодоксальным фрейдистом.

Все обстоятельства жизни резко отличали Лакана от подавляющего большинства психоаналитиков той поры — евреев из Восточной Европы, познавших все тяготы угнетения и притеснений, людей без родины, но с психическими проблемами. По отношению к авторитетам первого поколения французских аналитиков Лакан не выказывал никакого уважения и их работами не интересовался. Впрочем, ничего самостоятельного они и не писали. Лакан привык к свободе во всех отношениях, а его страдания были чисто буржуазными: повседневный невроз и пылкое стремление покорить мир. Лёвенштейн сразу понял, что этот человек пришел вовсе не лечиться, а просто пройти обязательную скучную процедуру, без которой невозможна психоаналитическая практика.

[1] *Roudinesco E.* Histoire de la psychanalyse en France. T. 2. P. 133.

Э. Рудинеско выдвигает весьма любопытную гипотезу, которую никак нельзя обойти стороной: Лакан, говорит она, прошел анализ вовсе не на кушетке Лёвенштейна, а в госпитале св. Анны, изучая случай той самой Эме, о которой он писал в своей диссертации. Благодаря Эме он ушел от учения Клерамбо и сформировался как теоретик психиатрии и психоаналитик. Если для Лакана Клерамбо был тем же, чем Шарко был для Фрейда, то Эме была для него тем же, чем для Фрейда был Флисс. Как пациентка Эме сопоставима и с Анной О., и со Шрёбером. Она позволила Лакану проделать спонтанный самоанализ.

Так или иначе, в теоретическом отношении Лакан не стал учеником Лёвенштейна, хотя долгое время терпел почти бесконечный анализ. В 1938 г., когда Лёвенштейн на заседании Психоаналитического общества делал доклад об инстинкте смерти у Фрейда, Лакан заявил, что в своем учении Фрейд не опирается на факты, но выступает как спекулятивный мыслитель; никакого биологизма у Фрейда нет, согласно его гипотезе, человек отличается от животных тем, что имеет суперэго, а потому способен на самоубийство. Лёвенштейн раздраженно отвечал, что Лакан напрасно выступает против биологизма, без которого понять учение Фрейда невозможно. Намечался конфликт с ортодоксальными аналитиками: во-первых, Одье уже упрекал его в том, что он предпочитает теорию клиническому исследованию. Во-вторых, уже во время анализа у Левенштейна Лакан начал бунтовать против жестких рамок психоаналитического сеанса, самовольно прерывая его до истечения положенных пятидесяти минут. С точки зрения технократов из Международной психоаналитической ассоциации, сокращать анализ — значит вовсе не проводить анализ. В будущем у Лакана выйдут крупные неприятности именно на этой почве. Сам Лёвенштейн придерживался на сей счет ортодоксальных взглядов; на III Конференции французских психоаналитиков в 1928 г. он настаивал на том, что сроки сеанса должны строго соблюдаться и что анализант во время прохождения анализа не должен читать трудов по психоанализу. Неудивительно, что Лакан сбежал от него при первой же возможности, пообещав как-нибудь вернуться. В доверительных разговорах с друзьями он говорил, что Лёвенштейн недостаточно умен, чтобы анализировать его.

Если при написании диссертации Лакан ориентировался на философию Гуссерля и Ясперса, а также на любимого им Спинозу, то теперь он обратился к новым «властителям дум» — Гегелю, Марксу и Фрейду. Принятые во французских университетах картезиан-

ство, неокантианство и бергсоновский спиритуализм совершенно не устраивали его. Как и многие молодые интеллектуалы тех лет, он обратился к немецкой философии. Четыре года спустя благодаря Кожеву и Койре он познакомится с гегелевской «Феноменологией духа» и с только что вышедшей книгой Хайдеггера «Бытие и время». Пока же он склоняется к гегельянству в марксистском прочтении.

В 1933 г. Лакан стал сотрудничать с журналом сюрреалистов «Минотавр». Прежде всего он опубликовал здесь статью о проблеме стиля в психиатрической концепции паранойи[2], в которой ясно заметны его новые ориентиры в философии. «Опыт параноического переживания (vécue paranoïaque) и порождаемое им мировоззрение можно помыслить как оригинальный синтаксис, способствующий пониманию человеческим сообществом самого себя, — писал он. — Обращение к этому синтаксису представляется нам необходимым введением к пониманию символических значений искусства, в особенности проблем стиля, к познанию силы его воздействия на человеческое общество, к которому оно обращается, как и парадоксов его происхождения, — этих вечно неразрешимых проблем всякой антропологии, не освободившейся от наивного реализма объекта»[3].

В том же году в городке Манс было совершено преступление, давшее повод высказаться и сюрреалистам, и Лакану. Сестры Кристин и Леа Папен, молодые служанки, зверски убили своих хозяек, г-жу Ланселин и ее дочь Женевьеву. Обе девушки считались образцовыми служанками, однако позже выяснились многие обстоятельства, свидетельствовавшие о том, что в их жизни не все было гладко: их отец когда-то был любовником старшей дочери, дедушка страдал эпилепсией, кузен сошел с ума, а дядя повесился. Незадолго до убийства они жаловались жандармам на неких преследователей. Однажды, в дождливый день, они остались в доме одни и гладили белье, но из-за короткого замыкания, вызванного неисправностью электроутюга, дом остался без света. В потемках дождливого февральского дня они не смогли выполнить домашнюю работу, за что получили нагоняй от вернувшихся хозяек. Тогда служанки уби-

[2] *Lacan J.* Le problème du style et la conception psychiatrique des formes paranoïaques de l'expérience // Minotaure. 1933. №.2 (1 juin).

[3] *Lacan J.* Le problème du style et la conception psychiatrique des formes paranoïaques de l'expérience // De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité. — P.: Seuil, 1975. P. 69.

ли обеих, вырвали им глаза и расчленили трупы. После этого они разделись, забрались в постель и дождались прихода полиции. Судебные психиатры объявили их здоровыми, старшая из сестер была приговорена к гильотинированию, а младшая — к пожизненному заключению. Во время предварительного заключения у старшей начались обмороки и галлюцинации. Тогда судебный психиатр Шютцамберже объявил ее симулянткой, а его коллега Бенжамен Логре поставил диагноз «эпилепсия или истероэпилепсия, сексуальная инверсия, бред преследования» и потребовал отправить сестер на лечение. Дело вызвало большой резонанс. Многие утверждали, что сестры Папен — жестокие чудовища, лишенные всякой человечности. Другие считали их жертвами мещанской жестокости, а их преступление — справедливым проявлением классовой ненависти. Сюрреалисты Пере и Элюар превозносили их как новых героинь, воплотивших идеи Мальдорора. И действительно, сестры, казалось, проделали как раз то, о чем писал Лотреамон: «Две недели надо отращивать ногти. А затем...»[4]

Лакан в своей статье, опубликованной в «Минотавре»[5], обратил внимание на то, что на суде сестры пользовались лишь им одним понятным диалектом, а старшая выслушала свой смертный приговор, стоя на коленях. Лакан писал, что этот случай имеет много общего со случаем Эме. Кроме того, он обратил внимание на то, что абсолютно идентичный психоз развился одновременно у обеих сестер. Он отдал должное мужеству Б. Логре, однако отверг диагноз «истероэпилепсия», полагая, что это преступление, скорее, следует расположить под рубрикой «паранойя». Лакан предполагает, что темнота, наступившая после аварии с утюгом, созвучна другой темноте — символической, — в которую погружены все действующие лица этой драмы. Ее апофеозом стало вырывание глаз. Более того, между служанками и хозяйками «не проходит ток» — именно так можно интерпретировать отсутствие света в доме. Эме пыталась убить актрису из-за того, что та представляла ее Я-идеал. Сестры Папен умертвили своих хозяек по той же причине: они вырвали глаза у тех, кем восхищались, только этот объект был уже не «Я-идеалом», но «идеалом-Господином». Возможно, Лакан опирает-

[4] *Лотреамон*. Песни Мальдорора / Пер. Н. Мавлевич // Поэзия французского символизма / Сост. Г. К. Косикова. — М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 286.

[5] *Lacan J.* Motifs du crime paranoïaque — Le crime des sœurs Papin // Minotaure. 1933–1934. №.3/4. Статья посвящена Жоржу Дюма «в знак почтительной дружбы».

ся на идею, сформулированную еще в начале XIX в.: господа оказывают «магнетическое» воздействие на своих слуг, причем «магнетизм» всегда работает сверху вниз, и никогда — снизу вверх. Сам он, впрочем, отмечает «литературность» случая: если Эме действовала подобно мадам Бовари из флоберовского романа, то сестры Папен подобны героиням древнегреческой трагедии, показывающей жестокость мира и социальную ненависть. Символически это преступление вписывалось в фигуру классовой ненависти, но в реальности имело своей причиной параноическое отчуждение. Наконец, в статье Лакана ясно просматривается влияние гегелевской диалектики Господина и Раба, хотя его знакомство с Кожевом и «Феноменологией духа» только началось. При этом несомненно, что спинозистский монизм с его представлением о личности уже уступил место монизму гегельянскому и идее самосознания.

В статье заметно увлечение фрейдизмом, однако Лакан далек от ортодоксальности. «Влечение к смерти, — пишет он, — которое мы считаем базисом паранойи, оказалось бы лишь малоудовлетворительной абстракцией, если бы не контролировалось серией коррелятивных аномалий социализированных инстинктов и если бы современное состояние наших знаний об эволюции личности не позволяло рассматривать эти аномалии влечения как одновременные по своему происхождению»[6].

Лакан предлагает также новую концепцию взаимоотношений между психиатрией, криминалистикой и правосудием. Он выступает как против традиционно мыслящих психиатров, выступающих сообщниками палачей, так и против сторонников динамической психиатрии, стремящихся вырвать сумасшедших из рук судей. Объяснить преступление, говорит он, не значит ни простить его, ни осудить. Напротив, это значит перевести воображаемый характер преступления на уровень символического. Если преступник безумен, это не значит, что он монстр; преступление совершает именно человек, а не его «природа» или «инстинкт». Не бывает ни «недочеловека», ни «сверхчеловека», который не был бы человеком. Ужасы инквизиции и концентрационных лагерей порождены человеком, а не «инстинктами». То обстоятельство, что человек безумен, не освобождает его от ответственности за совершенные им поступки. Лакан призывает отказаться от самого понятия психиатрической экспертизы, поскольку эта процедура годна лишь на то, чтобы

[6] *Lacan J.* Motifs du crime paranoïaque — Le crime des sœurs Papin // De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité. — P.: Seuil, 1975. P. 27.

поместить человека под рубрикой «разум» или «безумие». Преступление, совершенное параноиком, продиктовано не классовой ненавистью или звериной природой, но психотической структурой, в которой преступник реализует идеал Господина. Но, несмотря на обращение к гегелевской диалектике Господина и Раба, Лакан считает, что главную загадку криминалистики способен разрешить психоанализ с его учением об импульсах. Оставаясь профессиональным психиатром, он размещает психоаналитическое *слушание* в пространстве психиатрического *наблюдения*. Он никогда не будет выступать в роли эксперта, а свою концепцию криминологии, набросок которой он уже дал, сформулирует двадцать лет спустя.

Те четыре года, что Лакан провел на кушетке Лёвенштейна, то есть 1932–1936, были в целом малопродуктивными: за это время Лакан не написал ни одной крупной работы, что объяснялось, по-видимому, поиском новых путей. Его личная жизнь, напротив, была весьма насыщенной. Он никак не решался расстаться с Марией-Терезой, хотя любил именно Олесю. В конце августа 1933 г. он отправился в двухнедельное путешествие по Испании в компании Марии-Терезы; Олеся осталась в Париже, и ветреный любовник писал ей страстные письма. Он посещал старинные монастыри Испании, а в Мадриде по большей части ходил по галереям. Веласкес, которого он любил в юности, разочаровал его, зато Гойя привел в восторг.

В начале октября 1933 г. Лакан отправился в Швейцарию, чтобы принять участие в 84-й ассамблее Швейцарского психиатрического общества. Здесь он впервые встретился с К. Г. Юнгом, говорившим на ассамблее об африканских племенах. По возвращении во Францию Лакан написал для журнала «Encéphale» обзор основных выступлений этого съезда, собравшего весь цвет швейцарской психиатрии.[7] Вместе со своим другом А. Эйем он снова выступил здесь против органицистского понимания галлюцинаторного психоза.

24 октября он написал письмо Олесе, в котором выражал сожаление по поводу дурного обращения с ней. Подобно прустовскому герою, он тосковал об утраченном времени. Однако в этот момент в его жизни появилась новая любовь — Мария-Луиза Блонден, которую он уменьшительно-сокращенно называл «МаЛу». Она была сестрой друга Лакана, хирурга Сильвана Блондена. Оба моло-

[7] *Lacan J.* Sur le problème des hallucinations (Compte rendu par Jacques Lacan de la 84ème Assemblée de la Société Suisse de Psychiatrie à Prangins les 7–8 octobre 1933) // Encéphale. 1933. №.8. P. 686–695.

дых врача прекрасно ладили между собой и были очень похожи. Мария-Луиза, восхищавшаяся братом, в равной мере восхищалась и его другом. Образованная, но очень домашняя девушка не знала, что Лакан не способен на верность. 29 января 1934 г., в 11.30, в мэрии XVII округа был зарегистрирован светский брак. Свидетелями выступили А. Клод и хирург А. Дюкло. Лакан, открыто говоривший о своем атеизме и неприязни к христианству, не стал разочаровывать свою мать, и потому брак был освящен и по католическому обряду: венчание состоялось в церкви Сен-Франсуа-де-Саль. Молодожены провели медовый месяц в Италии. Лакан впервые был в Риме и немедленно полюбил этот город, в который будет стремиться всю свою жизнь. Несмотря на супружескую идиллию, из Италии он послал телеграмму Олесе. Вернувшись во Францию, новоиспеченные супруги сперва жили на рю де ла Помп, а потом зажили в роскошной квартире на бульваре Малешерб. Здесь выяснилось, что Лакан знает толк не только в элегантных нарядах, но и в буржуазном комфорте. Этот брак позволил Лакану войти в круги крупной буржуазии Парижа. Мария-Луиза родит ему троих детей: Каролину (1937), Тибо (1939) и Сивиллу (1940).

В мае 1934 г. Лакан принял участие в конкурсе на замещение вакантных должностей в психиатрических клиниках. Он бравировал перед жюри своим знанием феноменологии и вызвал всеобщее раздражение. Несмотря на это, он все-таки получил должность. 20 ноября того же года он вступил в Парижское психоаналитическое общество. Это был отказ от врачебной карьеры, но не отказ от психиатрии, которой он останется верен до конца своих дней. Его первым анализантом стал Ж. Бернье, еврей, эмигрировавший из России. Первые сеансы проходили на рю де ла Помп, затем — на бульваре Малешерб. Лакан строго придерживался регламента: часовые сеансы три раза в неделю. Впрочем, вопреки настояниям Лёвенштейна, он свел дружбу со своим образованным пациентом. В рядах Парижского психоаналитического общества Лакана сразу признали как незаурядного теоретика. Он много дискутировал с П. Шиффом, К. Одье и Э. Пишоном. Мари Бонапарт относилась к нему весьма холодно. Впрочем, она еще не подозревала, что этот неофит изменит историю французского психоанализа.

В мае 1935 г. Лакан присутствовал на рукоположении своего брата, Марка-Франсуа. В 1936 г. он начал частную психоаналитическую практику, не оставляя работы в госпитале св. Анны.

Пока Лакан делал свою блистательную карьеру и мало-помалу превращался в безусловного лидера французского психоанализа,

его друг и коллега по госпиталю св. Анны А. Эй стал лидером французской психиатрии. Благодаря его терпимости психиатрия Франции в течение полувека будет более гуманной, нежели психиатрия других европейских стран. Эй, родившийся в 1900 г., был внуком врача и сыном каталонского винодела. Получив медицинское образование в Тулузе, он прибыл в Париж и стал учеником А. Клода. Как и Лакан, он отвергал учение о психической конституции и живо интересовался новейшими литературными течениями. Пруст вызывал у Эйя безграничное восхищение; в 1922 г. он присутствовал на похоронах писателя. Когда Р. Лафорг покинул правление группы «Психиатрическая эволюция», его место занял Эй, проводивший политику сближения психиатрии с психоанализом. Этот молодой врач увлекался корридой, любил игру в бридж, обожал сигары и тонкие блюда. Жить он предпочитал в деревне. Человек правых взглядов и последователь Н. Маритэна, во время войны в Испании он поддерживал франкистов. Это не помешало ему после 1940 г. примкнуть к голлистам, а после Освобождения он привлек к участию в «Психиатрической эволюции» большое количество коммунистов. В 1933 г. Эй принял руководство психиатрической клиникой Бонневаль, расположенной в бывшем здании монастыря бенедиктинцев, построенного в X в. Он с удовольствием поселился в сельской местности, наезжая в Париж, чтобы читать лекции в госпитале св. Анны. В Бонневале Эй начал применять свое органодинамическое учение, сегодня являющееся общепринятым. Не стирая границы между нормой и безумием и время от времени участвуя в криминологических экспертизах, он стремился преобразовать пространство психиатрической клиники и покончить с изоляцией душевнобольных от мира «нормальных». Используя психоанализ, он пытался вернуть своих пациентов в общество.

В 1934 г. Эй опубликовал монографию «Галлюцинации и бреды»[8], в которой предложил концепцию структурного единства психической болезни. Как и Лакан, он критиковал учение Клерамбо об автоматизмах и утверждал, что реальность душевнобольного обладает связностью и цельностью. При этом он опирался не на принятую нозологию, но на анализ речи больного. Лакан напечатал в журнале «Психиатрическая эволюция» хвалебный отзыв на книгу своего коллеги[9], однако упрекнул его за недостаточное внимание к творческому характеру галлюцинации и отказ от представле-

[8] *Ey H.* Hallucinations et Délires. — P.: Alcan, 1934.

[9] См.: Évolution Psychiatrique. 1935. №.1. P. 87–91.

ния о деятельностной структуре, обеспечивающей единство хронического бреда.

Органо-динамическая теория Эйя, которую он начал формулировать в 1936 г., вдохновлялась нейрологией Джексона, из которой некоторые элементы своей гипотезы заимствовал и Фрейд. Джексон считал, что психические функции имеют иерархическую организацию и предшествуют статической организации психической личности. Эй считал необходимым объединить нейрологию и психиатрию. Лакан полагал, что такое повторение сепаратистского жеста Фрейда приведет к переосмыслению психиатрии в свете фрейдовского учения о бессознательном. Это означает сохранение дуализма психического и органического. Сам Лакан предпочитал говорить о чисто психической организации субъекта, не избавляясь от органического, но выводя его на второй план.

Эй придерживался органо-психического дуализма, полагая, что психическая деятельность определяется органическими функциями. Психоз, считал он, представляет собой выплеск психической энергии, нарушающий равновесие психического субъекта и высвобождающий инстинкты, ускользающие от контроля сознания. Проще говоря, по Эйю, вторжение бессознательного вызывает инволюцию личности. Если Эй сохранял принцип психофизического дуализма, то Лакан от этого дуализма отказался, полагая возможным рассматривать психическую деятельность независимо от органических функций. Таким образом, он настаивал на том, что психический субъект сохраняется и продолжает действовать при параноических расстройствах.

В 1930-х гг. и Эй, и Лакан утверждали, что психоанализ не является всего лишь новой техникой, которую должна взять на вооружение психиатрия. Оба считали, что фрейдовское учение отвергает психиатрическую нозологию, сводящую человека к элементу казенной классификации. Эй полагал, что психоанализ и психиатрия взаимодополнительны. В противоположность М. Бонапарт, он считал, что не может быть никакого Laienanalyse, психоаналитики обязательно должны иметь медицинскую квалификацию. Лишь в этом случае они могут быть полноценными аналитиками, а психиатрия обогатится философским содержанием, которого ей так не хватало. Без конкретного обращения к реальности болезни психоанализ превратится в подобие религии.

Лакан не участвовал в бурных спорах 1930-х гг. между сторонниками «шарлатанского» анализа и «подлинными» аналитиками-клиницистами. Лишь тридцать лет спустя, после двух расколов, он

сформулирует собственную политику Laienanalyse. В отличие от Мари Бонапарт, не имевшей медицинского образования, у него нет необходимости становиться психиатром, ведь он и так является профессиональным психиатром. Но, в отличие от С. Нашта, он этим не довольствуется.

В эти годы Лакан всерьез занялся изучением философии. Он хотел получить в Сорбонне диплом по логике и философии. Лакан познакомился с молодым философом-коммунистом Пьером Верре и попросил его давать ему частные уроки. В течение четырех месяцев, с сентября 1933 по январь 1934 г., Верре дважды в неделю приезжал на рю де ла Помп. «Уроки» начинались в 19.30 и часто проходили за обедом. Верре вспоминал:

> Речь шла не об упорядоченных уроках в соответствии с заранее установленной программой, дающих подготовку в строгом смысле. Это была скорее бомбардировка неожиданными вопросами, требованиями дополнительных разъяснений, часто обезоруживающая неофита, которым я тогда был. Эти «уроки» вела его любознательность. Это больше походило — да простят мне такое сравнение — на платоновские диалоги, где ответы порождали новые вопросы; в этой майевтике я часто оказывался довольно жалким Сократом. [...] Доктор определял мой гонорар, ничего не вычитая за превосходные трапезы, которыми сопровождались порой наши словесные баталии.[10]

После публикации своей диссертации Лакан оказался в самом центре дискуссий по поводу коммунизма, раздиравших французскую интеллигенцию. Сам он не принадлежал ни к какой партии, но его очень интересовали диспуты вокруг фрейдомарксизма. В центре внимания тогда оказалась дискуссия молодого философа Ж. Одара и Ж. Политцера, закончившаяся дракой. Лакан при этом не присутствовал, но прочитал текст выступления Одара, который утверждал, что психоанализ представляет собой учение более «материалистическое», чем марксизм, и способен излечить этот последний от идеализма.

Однако гораздо важнее, чем дебаты вокруг марксизма, был нарождающийся интерес французов к философии Гегеля. Конечно, повальное увлечение гегельянством начнется лишь после Второй мировой войны, но уже теперь, в первой половине 1930-х гг., сложился круг молодых философов, пропагандировавших «Феномено-

[10] Entretien avec P. Verret // Littorial. 1989. №.27/28. P. 197–198.

логию духа». Лакан оказался в самом центре этого круга, познакомившись с А. Койре, А. Корбином, А. Кожевом и Ж. Батаем. Впоследствии общение с этими философами побудило его обратиться к работам Ницше, Гуссерля и Хайдеггера. Попав в эпицентр новой культуры, Лакан тем не менее оставался одиночкой. Он не принимал участия в сюрреалистических акциях, не участвовал в группах, создаваемых Батаем, — ни в «Контратаке», ни в «Коллеже социологии», ни тем более в «Акефале». Зато он с удовольствием ходил на лекции Пьера Жане в Коллеж де Франс.

Во Франции рождалась новая философия, в которой условно можно выделить два основных движения. Первое вдохновлялось феноменологией Гуссерля и Хайдеггера, акцентировало конечность человеческого существования и стремилось уйти от трансцендентности. Этому феноменологическому течению, самыми значительными представителями которого были Ж.-П. Сартр и М. Мерло-Понти, противостояло другое, представители которого (А. Койре, Ж. Кавайе, Ж. Кангийем) обращались к вопросам истории рациональности. Однако наряду с этими новаторскими течениями возникло не менее влиятельное движение историков, группировавшихся вокруг созданного в 1929 г. М. Блоком и Л. Февром журнала «Анналы экономической и социальной истории». Они отказались от универсалистской модели истории и акцентировали сосуществование множественных исторических длительностей, развивающихся в разном темпе. Философским эффектом работ Школы Анналов было разрушение представления о неизменности человеческой субъективности. Сотрудничество Февра и Койре привело к образованию в 1931 г. исследовательской группы, ставшей прообразом Института истории и философии наук. Так были заложены основания для структурного анализа человеческих сообществ, отголоски которого заметны в текстах Лакана начиная с 1938 г. и который два десятилетия спустя превратится в мощнейшую традицию французского структурализма.

Александр Кожев читал свои лекции по философии религии в Сорбонне. Лакан не пропускал ни одной лекции и участвовал в семинарах Кожева, которые проходили в кафе «Аркур» на площади Сорбонны. Семинары начинались в 17.30 и часто затягивались до полуночи. На лекциях рядом с Лаканом сидел Раймон Кено, тщательно записывавший экспромты русского гения, эти записи впоследствии были опубликованы. Ж. Батай и Р. Арон также ходили на лекции Кожева, а на семинарах Лакан сталкивался с М. Мерло-Понти, Ж. Валем, П. Клоссовски, А. Койре и А. Бретоном. Кожев

не пытался «офранцузить» Гегеля или создать на основе его сочинений философию, соответствующую так называемому «национальному» стилю мышления. Кожев лишь интерпретировал Гегеля, и Лакан нашел у него технику интерпретации, позволяющую вычитывать в исследуемом тексте то, чего там прежде не было. Влияние Кожева на Лакана трудно преувеличить. Всякий раз, когда Лакан говорит о чрезвычайно важном для него Гегеле, речь на самом деле идет о Кожеве. Помимо техники интерпретации Лакан унаследовал от Кожева и неприязнь к публикациям; оба мыслителя предпочитали изданию книг устную речь, что сегодня значительно затрудняет их изучение. Неизвестно, сложилась ли настоящая дружба между двумя великими мужами, но, во всяком случае, Лакан всегда говорил о своем коллеге «мой друг Кожев», а в 1970 г. заявил: «Если бы я никогда с ним не встретился, то очень возможно, что, как и многие образованные французы определенного времени, я и не подозревал бы, что в гегелевской *Феноменологии духа* что-то есть»[11].

Посещение лекций и семинаров Кожева вскоре отразилось на текстах Лакана. Первым примером такого рода может служить написанная им рецензия на книгу Э. Минковски «Прожитое время», которую сам Лакан назвал «амбициозным и двусмысленным трудом» (œuvre ambitieuse et ambigue). Лакан отметил, что здесь «феноменологический аппарат не вполне оправдывает метафизические постулаты»[12]. По большей же части речь, конечно, шла не о том, насколько хорошо работа Минковски соответствует гегельянским схемам анализа и синтеза. Кроме того, он толкует не столько о гегелевской, сколько о гуссерлевской и хайдеггеровской феноменологии. Лакан упрекнул своего маститого коллегу в попытке создать новый теоретический дуализм, вернувшись к старой оппозиции между теориями органицизма и психогенеза, подкрепив ее своим учением об идео-эмоциональном генезисе психологических комплексов. Он не преминул противопоставить Минковски собственную концепцию параноического сознания.

Сама концепция «проживаемого времени», считает Лакан, сближает Минковски с учением Л. Бинсвангера. Но — поразительное дело — Лакан ухитряется обещать нечто большее, чем «экзистенциальный анализ» Бинсвангера: швейцарский психиатр в это время уже совершил свой поворот от феноменологии Гуссерля к хайдег-

[11] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 17. С. 219.

[12] *Lacan J.* Psychologie et esthétique // Recherches philosophiques. 1935. Fac. 4. P. 424.

герианству. Лакан же, так никогда и не написавший ни одной вполне феноменологической работы, претендует на роль более крепкого хайдеггерианца, чем Бинсвангер. Несмотря на употребление гуссерлианской терминологии («ноэтическая структура», «моральная интенциональность»), Лакан радостно возвещает о том, что в Германии феноменология уже освободилась от гуссерлианской ригористики. Минковски смешивает феноменологию с бергсоновским интуитивизмом, а между тем, если бы он (благо, он владеет немецким языком столь же свободно, как и французским) читал Хайдеггера, он бы избежал скатывания к «философскому аутизму»[13]. Конфронтация Лакана с Минковски на этом не кончилась. Так, в 1946 г. они будут спорить по поводу концепции А. Бореля[14], причем Лакан по-прежнему будет бороться против органицизма, но теперь он будет ориентироваться не на феноменологию, а на лингвистику.

В 1931 г. А. Корбин и А. Койре создали журнал «Философские исследования», который просуществовал до 1937 г., выдержав шесть выпусков. Лакан познакомился с его секретарем А. Шпайером, философом, увлеченным психоанализом и старавшимся привлечь к работе в журнале всех психоаналитиков и психиатров, интересовавшихся феноменологией — Э. Минковски, Э. Пишона, А. Эйя. Лакан присоединился к собраниям редакционной коллегии в 1933 или в 1934 г., после того, как начал посещать семинары Кожева. С изданием сотрудничали Ж. Батай, Ж. Дюмезиль, Э. Левинас, П. Клоссовски, Р. Кайуа и Ж.-П. Сартр. Последний, кстати, напечатал здесь свою первую большую работу — «Трансцендентность эго».

20 июля 1936 г. Кожев составил записку, по-видимому, предназначенную для А. Койре, в которой давал набросок будущей работы, посвященной сопоставлению Гегеля и Фрейда. Он отмечал, что раздел «Генезис самосознания» будет написан совместно с доктором Лаканом и опубликован в «Философских исследованиях». Записка так и не была отправлена, однако биограф Кожева Д. Оффре обнаружил ее в документах философа и установил, что в 1936 г. Кожев и Лакан взялись писать совместную работу, озаглавленную «Гегель и Фрейд. Эссе по интерпретативной конфронтации»[15]. Кожев написал пятнадцать страниц текста, на которых сравнивал карте-

[13] Ibid. P. 429.

[14] См.: *Borel A.* Le symptôme mental. Valeur et signification // Évolution Psychiatrique. 1947. Fascicule I. P. 117, 122.

[15] *Auffret D.* Alexandre Kojève, la philosophie, l'État, la fin de l'Histoire. — P.: Grasset, 1990. P. 447.

зианское *cogito* с гегелевским *самосознанием*, показывая, что философия есть не что иное, как *желание* философствовать. Декартовское «я мыслю» у Гегеля превращается в «я желаю». Лакан, по-видимому, должен был дополнить текст фрейдистской перспективой. Однако Лакан ничего не написал, и Кожев также отказался от этого проекта. Свою пятнадцатистраничную рукопись он сделал введением к «Генезису самосознания». Не вызывает сомнения, что Лакан внимательно ознакомился с этим текстом, в котором Кожев ввел понятия, ставшие определяющими для лакановской концепции: Я как субъект желания, желание как раскрытие истины существования, Я как иллюзия.

В 1936 г. Лакан поехал на конгресс Международной психоаналитической ассоциации, где Францию официально представляли М. Бонапарт и Р. Шпитц. Конгресс проходил в Мариенбаде — больной Фрейд остался в Вене, и представлявшая его Анна Фрейд могла в случае необходимости быстро добраться до него. В своем выступлении Лакан излагал идеи о «стадии зеркала», концепцию которой он заимствовал у А. Валлона и переосмыслил по-своему.

Анри Валлон, философ, ставший психиатром (в 1908 г. он защитил диссертацию по хроническому бреду), никогда не интересовался дебатами между приверженцами Фрейда и Павлова. Не присоединяясь ни к той, ни к другой позиции, он отказался от идеи об абсолютном примате бессознательного и выработал свою собственную: биологический фактор неразрывно связан с социальным, обусловленным взаимодействием человека со своим окружением. Валлон стремился опереться на новую область знания, которую обозначили работы основателей Школы Анналов М. Блока и Л. Февра; именно здесь, на пересечении освободившейся от хронологизма истории и социологии, он усматривал возможность для изучения бессознательного, в его понимании далекого как от фрейдистской, так и от юнгианской моделей. Валлон упрекал Фрейда в излишнем символизме и считал психоанализ отраслью философии. Он принимал фрейдистское учение о сопротивлении, но отказывался располагать это последнее в области бессознательного. В 1931 г. Валлон написал книгу об экспериментах с зеркалами[16], в которой сформулировал понятие «собственного тела» (corps propre) и заложил основания для лакановского учения о Воображаемом и Символическом. Как ни странно, Лакан никогда не будет цитировать Валлона и постарается забыть о том, кому он столь многим обязан.

[16] *Wallon H.* Les Origines du caractère chez l'enfant. P.: PUF, 1934.

Валлон начал с экспериментов на животных. Утка-самец, помещенный в зеркальный ящик, принимает собственное отражение за самку. Собака не реагирует на свое отражение. Обезьяна пытается схватить отражение и приходит в ярость, когда это не удается. У человека реакция на отражение меняется в зависимости от возраста. До трех месяцев ребенок никак не реагирует на зеркало, а на четвертом месяце начинает улыбаться своему отражению и отражению отца. Однако, когда ребенок слышит голос у себя за спиной, он оборачивается и выказывает удивление: он еще не способен совмещать во времени и пространстве отражение и реальное присутствие. Он улавливает сосуществование между моделью и отражением, но не устанавливает связь между ними, полагая их независимыми друг от друга. На десятом месяце ребенок тянет руки к отражению и смотрит на него, когда его называют по имени. С этого момента он представляет себе фрагменты собственного тела, дополняющие друг друга. Чтобы объединить их, ему нужно: 1) допустить существование образов, являющихся лишь видимостями, и 2) увериться в реальности того, что не дано в образе. Перед ним два противоречия: с одной стороны, он имеет дело с чувственно воспринимаемыми, но не реальными образами, с другой — сталкивается с реальностью, не данной в чувственных образах. Чтобы принять факт своего пространственно-временного существования, ребенок должен подчинить все, что он получает из непосредственного чувственного опыта, представлению об эквивалентностях. Так формируется представление о собственном теле, ведущее к переживанию единства собственного Я. Первоначально этот опыт располагается в спекулятивной области, где не установлено никакое отношение между рефлективным образом и образом реальным. Затем такое отношение формируется, что дает возможность для конституирования Я, достигающего единства в воображаемом пространстве. Третий этап — символический — представляет собой организацию чувственного опыта. В возрасте одного года ребенок обретает способность различать пространственные объекты, и эта символическая функция пролагает возможность для различения субъективной и объективной реальностей. Ребенок заново переосмысливает опыт шестого месяца: теперь он не разделяет отражение и реальную фигуру, но замечает, что одно подчиняется другому. Таким образом он достигает символического понимания того символического пространства, в котором располагаются объекты. В возрасте пятнадцати месяцев ребенок, которому говорят о матери, сперва указывает на ее отражение в зеркале, а затем с улыбкой поворачи-

вается к ней. Он овладел амбивалентностью символического пространства.

Лакан существенно пересмотрел теорию Валлона, что позволило ему говорить о «стадии зеркала» как о собственном открытии. Прежде всего, если Валлон опирался на дарвиновскую по своему происхождению идею «естественной диалектики» превращения индивида в субъекта, Лакан отказался от всяких ссылок на «психологическое созревание» или «становление сознания». «Стадия зеркала» стала у него функцией, не имеющей ничего общего не только с настоящим зеркалом, но и вообще с конкретным опытом. Теперь это — матрица становления Я. Перед поездкой в Мариенбад Лакан изложил свою новую концепцию на заседании Парижского психоаналитического общества в присутствии Лёвенштейна, Одье, Паршемини, П. Шиффа, Лагаша и М. Бонапарт. Ф. Дольто составила подробный конспект, на который теперь и приходится опираться биографам Лакана.

Международная психоаналитическая ассоциация переживала трудные времена: мало того, что приходилось сворачивать деятельность в Германии, внутри самой ассоциации шли ожесточенные споры между сторонниками Мелани Клейн и приверженцами Анны Фрейд. Лакан, вольно или невольно, оказался на стороне клейнианцев. М. Клейн, предложила любопытную концепцию психической эволюции ребенка: первые четыре месяца отношения младенца с матерью опосредованы материнской грудью, воспринимаемой им как неполный объект. Клейн назвала этот период «параноидным смещением»; в возрасте восьми месяцев оно сменяется депрессивной позицией, когда разрыв постепенно преодолевается и ребенок обретает способность представлять себе мать как целостный объект. Таким образом, у М. Клейн нормальное и патологическое различаются лишь организацией. Идея Воображаемого уже была заложена в этой концепции, однако Лакан развил ее по-своему. Как пишет Э. Рудинеско, «в то время как Мелани Клейн осуществляла свое преобразование изнутри самой фрейдовской мысли — и с концептуальным инструментарием, выкованным Фрейдом, — Лакан неизменно опирался на знание, внешнее по отношение к фрейдизму: психиатрию, сюрреализм, философию»[17]. Лакан нашел в *стадии зеркала* исходный момент становления субъекта, тот момент, в который формируется *Я-идеал*.

[17] *Roudinesco E.* Jacques Lacan. P. 155.

3 августа 1936 г., в 15 ч 40 мин., Лакан вышел на трибуну Мариенбадского конгресса. Его не поняли: уже через десять минут его выступление прервал официальный биограф Фрейда и глава Британской психоаналитической ассоциации Э. Джонс. Ни британские, ни немецкие психоаналитики понятия не имели о том, что этот молодой француз у себя на родине уже считается главным претендентом на лидерство. Лакан был так обижен, что даже не стал представлять текст своего доклада для публикации в сборнике материалов конгресса. Часть текста он по просьбе Валлона опубликовал в 1938 г. во Французской энциклопедии. Окончательную версию этого ключевого для лаканизма текста он озвучит только в 1949 г. в Цюрихе, и о ней мы подробно поговорим в свое время.

Из Мариенбада Лакан поехал в Берлин, чтобы посмотреть на открытие Олимпийских игр. Его поразил энтузиазм, с которым немцы приветствовали нацизм. Впечатления, полученные в Мариенбаде и в Берлине, отлились в программный текст, озаглавленный «По ту сторону принципа реальности»[18] и в сжатой форме отражающий взгляды Лакана того времени на вторую топику Фрейда, концепцию Валлона и гегельянство Кожева. Статья была написана в Нуармутье, где Лакан проводил отпуск вместе с МаЛу, бывшей на пятом месяце беременности. 8 января 1937 г. МаЛу родила дочь, в честь бабушки получившую имя Кристина.

В 1932 г., после того, как во Франции пришло к власти националистическое правительство, было затеяно издание многотомной Французской энциклопедии, первый том которой вышел в 1935 г. Руководителем проекта стал историк Люсьен Февр. Февр интересовался психологией, а потому 8-й том был отдан А. Валлону, который должен был представить что-то вроде каталога эмоциональной жизни человека, описываемой в рамках «психической палеонтологии». Валлон написал множество материалов, занявших четверть тома, а кроме того, привлек к работе многочисленных специалистов, представляющих самые различные тенденции в психологии, — П. Жане, Ш. Блонделя, Ж. Дюма, Э. Минковски, П. Шиффа, Э. Пишона, Б. Логре и др. Наконец, Валлон решил привлечь к работе талантливую молодежь — Д. Лагаша и Ж. Лакана. Пишон написал статью о психоанализе, Лагаш — о сексуальности, однако самую

[18] *Lacan J.* Au-delà du principe de réalité // Évolution psychiatrique. 1936. №.3. P. 67–86.

крупную часть пирога получил Лакан, написавший весь *раздел А* второй части тома, носивший название «Семья»[19].

Здесь Лакан изложил свое переосмысление валлоновских опытов с зеркалами. Прежде всего, психологический опыт Валлона у Лакана стал теорией воображаемой организации субъекта. Валлон был гегельянцем, но не кожевианцем. Становление индивида субъектом, считал он, имеет характер «естественной диалектики», представляющей собой разрешение противоречий и конфликтов. Для Валлона определяющей была гегелевская категория сознания, в то время как французская традиция рассматривала сознание статически, как «видимую» часть подсознания. Опыт с зеркалом, по Валлону, демонстрировал диалектический переход от видимого к воображаемому, а затем от воображаемого к символическому. Лакан рассматривал этот переход под углом бессознательного и сознания, утверждая, что видимый мир, где конституируется первичная самотождественность Я, не содержит *другого*. Он сохранил валлоновское понятие Воображаемого, но стал понимать его в свете гегелевской категории *негативности*, а «естественную диалектику» заменил негативистской версией борьбы за признание, в которой только и может возникнуть категория *другого*. В этой трансформации валлоновского учения можно усмотреть отказ от позитивности в пользу негативности: по Кожеву, природное существо, то есть человек как животное, является всецело позитивным; негативность возникает вместе с человеческой историей. Таким образом, лакановский отказ от позитивности в пользу негативности означает отказ от биологизма и обращение к исследованию психических структур вне зависимости от органических функций. Э. Рудинеско говорит, что у Лакана «валлонизм реинтерпретируется с точки зрения фрейдизма, переработанного в терминах кожевизма»[20]. На наш взгляд, Фрейд здесь совершенно ни при чем, поскольку такая реинтерпретация целиком и полностью зависит от гегельянства Кожева.

Лакану пришлось несколько раз переделывать этот текст, и тем не менее он остается одной из самых тяжелых для чтения работ. По-видимому, причина заключается в том, что Лакан оторвался от стиля старой психиатрической школы, но еще не пришел к собственному языку. В этой большой статье перемешаны элементы

[19] *Lacan J.* La famille // Encyclopédie française. P.: Larousse, 1938. T. 8. 40.3–16 et 42.1–8.

[20] *Roudinesco E.* Histoire de la psychanalyse en France. T. 2. P. 158.

психиатрии, психоанализа и гегелевской философии. Лакан свободно пользуется терминологией М. Клейн и в то же время акцентирует юнгианский термин «имаго», приобретающий для него все большую важность. В социологическом анализе семьи он смешивает гегельянское представление о «конце истории» с идеями Коллежа социологии. Но особенно явственны здесь следы чтения работ немецкого биолога Я. фон Вексюля, который в начале XX в. утверждал, что отношения всякого животного (в том числе человека) с окружающей средой должны осмысляться как интериоризация этой среды. Поэтому и социальное существование человека определяется специфической деятельностью, порожденной интериоризацией элементов социальной среды.

Борьба с «отцовским имаго» и заявления о крахе семьи, поражавшие читателей энциклопедической статьи Лакана, были в значительной мере выражением личных переживаний автора. В 1938 г. Лакан снова влюбился, на сей раз — в Сильвию Батай, которая разошлась со своим супругом Жоржем Батаем, но официального развода еще не получила.

Батай живо интересовался психоанализом и побывал на кушетке у А. Бореля, одного из основателей Парижского психоаналитического общества. Как раз во время прохождения анализа он познакомился с Сильвией Макле. Встреча произошла в мастерской Раймона Кено. Сильвия оказалась там благодаря знакомству с Теодором Френкелем, который был женат на сестре Сильвии Бьянке.

Сильвия Макле была румынской еврейкой; ее отец был коммивояжером, но из-за своего увлечения искусством и богемности едва сводил концы с концами. Сильвия была младшей из четырех дочерей; единственный мальчик, Карл, во всем походил на отца. Бьянка изучала медицину, и именно здесь, на медицинском факультете, познакомилась с Бретоном, Арагоном и Френкелем. Из этой троицы лишь последний избрал карьеру врача. В 1922 г. Бьянка и Теодор поженились, и этот брак заставил молодую женщину отказаться от мечты об актерском ремесле. В 1931 г. она умерла, упав с высокого обрыва. Мать, Наталья Шохан, винила в ее смерти Френкеля: по ее версии, неуравновешенный молодой человек в приступе безумия сбросил ее со скалы. Сильвия, которая намеревалась стать актрисой, жила вместе с Френкелем и Бьянкой, и молодой сюрреалист не замедлил влюбиться в младшую из сестер. Однако 20 марта 1928 г. она вышла замуж за Батая.

Отец Батая был парализованным сифилитиком и в момент зачатия Жоржа уже совершенно ослеп. Его мать страдала депресси-

ей и была склонна к самоубийству. Сам Жорж много пил и поражал своей развращенностью даже видавшую виды парижскую богему. После женитьбы он не оставил свою привычку к посещению домов терпимости и оргиям. М. Сюрья высказывает убежденность в том, что Сильвия, так же как и все подруги Батая, принимала участие в этих развлечениях[21]. Должно быть, именно о ней Лакан говорил в 1958 г.: «Настоящие женщины — в них всегда есть что-то шальное»[22]. Три месяца спустя после заключения этого брака Сильвия присутствовала на премьере фильма Ж. Ренуара «*Lu Petite Marchande d'allumettes*» и предложила свои услуги режиссеру. Тот отвечал неопределенно. 10 июня 1930 г. Сильвия родила дочь Лоранс (которая позже станет психоаналитиком) — единственного своего ребенка от Батая.

Батай в это время совместно с Мишелем Лейрисом, Карлом Эйнштейном и Жоржем-Анри Риввером затеял журнал «*Document*», направленный против сюрреалистов и лично против Бретона. Сильвия же познакомилась с поэтом Жаком Превером, который также порвал с сюрреалистами. Вместе с Р. Бюсье и Л. Муссинаком они образовали группу «Октябрь», стремившуюся к созданию пролетарского театра и страстно увлеченную идеями большевизма. В 1933 г. группа представила в Москве и в Ленинграде свою пьесу «Битва при Фонтенуа». Двадцатичетырехлетняя Сильвия тем временем получила главную роль в фильме Ренуара «*Le Crime de M. Lange*», а затем в его же «*Une partie de campagne*» (по новелле Мопассана). В этом последнем Батай сыграл эпизодическую роль семинариста. В это же время произошел ее разрыв с Батаем, который тот описал в рассказе «Синева неба» (Сильвия здесь фигурирует под именем Эдит). Френкель по-прежнему не мог простить Батаю женитьбы на Сильвии и в 1939 г. как-то подкараулил того у Национальной библиотеки — несмотря на то что Френкель держал в руке револьвер, все закончилось шуткой.

Сестра Сильвии Роза в 1934 г. вышла замуж за художника Андре Массона, водившего дружбу с хирургом Полем Фуко, отцом Мишеля Фуко. Четвертая из сестер Макле, Симон, сочеталась браком с Жаном Пье, который после Освобождения стал помощником комиссара Республики. Пока Сильвия занималась кинематографической карьерой, Батай сошелся с некой Колет Пеньо, в которую был влю-

[21] *Surya M.* Georges Bataille, la mort à l'œuvre. — P.: Librairie Séguier, 1987. P. 158, 185.

[22] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. V. С. 225.

блен Б. Суварин. Этот последний поверял свои печали Олесе Сенкевич, которая сама в это время переживала разрыв с Лаканом.

Кинематографической карьере Сильвии не было суждено состояться. Фильм «Загородная прогулка» был скомкан, отчасти из-за дождей, не позволивших Ренуару снять все задуманные сцены, отчасти из-за ссор с Сильвией. На экраны он вышел только в 1946 г. Группа «Октябрь» в 1936 г. развалилась из-за недостатка финансирования. Сильвия сыграла небольшую роль в первом фильме Марселя Карне «Жени», но это тоже не принесло ей славы. Поскольку ей приходилось обеспечивать своих многочисленных родственников, она много времени уделяла второстепенным ролям в театре.

Лакан познакомился с Батаем в 1934 г., и с тех пор двух великих людей связывала дружба. Конечно, они были очень разными людьми и по-разному смотрели на мир. Но их объединяло очень многое: прежде всего увлечение гегелевской философией. Оба были близки к кружку сюрреалистов, но если Батай вскоре вышел из него, то Лакан долгие годы сохранял интеллектуальную связь с Кревелем и Дали. Первые собрания группы «Контратака» происходили в квартире Лакана на бульваре Малешерб. Там же сложился кружок, вскоре получивший название «Коллеж социологии».

В конце февраля 1934 г., возвращаясь из свадебного путешествия, Лакан познакомился с супругой Батая Сильвией. Она пришла на ужин к Лакану и нашла, что молодой доктор и его жена — люди чрезвычайно чопорные и в высшей степени буржуазные. Два года спустя они встретились у Батая — Лакан пытался ухаживать за ней, уверял, что пришел исключительно ради нее, но не добился взаимности. Наконец, в ноябре 1938 г. они снова случайно встретились, и теперь любовь оказалась взаимной. У Лакана тогда была другая любовница, а его жена опять была беременна.

Благодаря Сильвии Лакан отвернулся от мира крупной буржуазии, в котором жил до сих пор. Его существование стало более богемным и космополитичным, что, впрочем, никоим образом не означало отказа от каких-либо буржуазных привычек. Лакан стал вхож в художественные салоны и артистические клубы. В 1939 г. он познакомился с А. Массоном и приобрел его картину «*Le Fil d'Ariane*». Так к его страсти коллекционера-библиофила прибавилась страсть к коллекционированию живописи. Вскоре в его доме появились полотна Пикассо, Балтуса и других.

ГЛАВА 4.
ЛЮБОВЬ И ВОЙНА

Война оставила у меня ощущение ирреальности, в которой французское общество провело все это время.

Ж. Лакан. *Английская психиатрия и война*

Война стала тяжелым испытанием для психоанализа. В Германии, как и предрекал Политцер, имела место попытка его нацификации. Под давлением Матиаса Геринга, кузена маршала Германа Геринга и бывшего ассистента Крепелина, была создана Германская ассоциация психиатров и психоаналитиков. М. Геринг, убежденный нацист и пламенный антисемит, стремился создать институт психотерапии, в котором не было места евреям и фрейдистской терминологии. В Немецком психоаналитическом обществе (Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft), основанном К. Абрахамом, нашлись два немца, Феликс Бем и Карл Мюллер-Брауншвейг, воспользовавшихся столь удачным случаем, чтобы устранить своих коллег-евреев и сделать карьеру. Немецкие психоаналитики, стремясь избежать запрета на психоанализ, исключили из своих рядов всех евреев и вышли из Международной психоаналитической ассоциации, а в июле 1936 г. попытались примкнуть к Арийскому центру психотерапии в Берлине. Э. Джонс поддержал эту «спасательную операцию», и психоаналитики-немцы, как фрейдисты, так и юнгианцы, присоединились к проекту М. Геринга. Фрейд по вполне понятным причинам не принял их политику и, когда Бем прибыл для беседы с ним в Вену, вышел, хлопнув дверью.

13 марта 1938 г. Фрейд и его ближайшие соратники собрались на последнее заседание, где было объявлено о роспуске венской ассоциации. Фрейд сравнил ситуацию с той, в которой оказались евреи после разрушения Иерусалимского храма императором Титом — теперь, сказал он, предстоит открыть школы по изучению Торы. 3 июня он отбыл из Вены. Утром 5 июня на вокзале в Париже его встретила М. Бонапарт. Вечером того же дня в отеле, где оста-

новился Фрейд, состоялась встреча с французскими психоаналитиками. Лакана на ней не было. Позже он говорил, что не пожелал оказать такую честь принцессе, но, по всей видимости, его просто не пригласили. Впрочем, ему не о чем было говорить с Фрейдом. Все необходимые для построения собственного учения инструменты он уже нашел в текстах венского старца. Кроме того, многое из венского учения его уже не устраивало. Так, во время дискуссии, последовавшей за докладом Левенштейна «Происхождение мазохизма и теория влечений», он заявил:

> Крайняя запутанность этой дискуссии о мазохизме происходит из своего рода диплопии, которая захватывает всех нас всякий раз, когда в дело вступает это основание инстинкта смерти. Я полагаю, трудно устранить из аналитической доктрины фрейдовскую интуицию инстинкта смерти. Интуицию, поскольку с доктринальной точки зрения на нее следует опираться — и наша дискуссия это доказывает; но несомненно и то, — думаю, некоторые скажут, что это чересчур, — что в отношении инстинкта смерти Фрейд предложил спекулятивную конструкцию и был далек от фактов. Он весьма спекулятивно стремился всему, с чем мы имеем дело в своей области, придать биологический смысл, вывести из конкретного человеческого опыта — а больше, чем у Фрейда, такового в его веке не было — это ублюдочное (bâtarde) и ошеломляющее понятие. Немногое задевает меня так, как оставленная им биологическая загадка; он уверен, что в биологическом отношении человек отличается тем, что он — существо, которое совершает самоубийство, у которого есть сверх-Я (surmoi). Нечто подобное наблюдается в животном мире, и, разумеется, не стоит исключать человека из ранга животных; и тем не менее можно заметить, что то, что больше всего походит на человеческое сверх-Я, появляется у животных лишь в соседстве с человеком, когда они одомашнены. В отношении других животных сообществ в какой-то момент появилась критика, ставящая под сомнение малоубедительные сходства, устанавливающие так называемую аналогию между сообществом муравьев и человеческим сообществом; таким образом, мы не можем придавать большого значения их сверх-Я. Человек — тоже жертвенное животное, и мы, исследователи, не можем недооценивать возникающие в этом последнем пункте двусмысленности. Это подчеркнутое нами совпадение преодоления принципа реальности, овеществления (objectalité) и жертвенности не так-то просто объяснить указанной теорией. Это не просто вызревание существа, но нечто куда более загадочное. Существует конвергенция между двумя совершенно различными дистинкциями: между преодолением реальности и тем, что, как кажется, является высшим проявлением этой связи между человеком

и смертью, феноменологически, впрочем, совершенно прозрачной. Если смысл человеческой жизни переживается как связь со смертью, на что указывает связь человека с инстинктом смерти, это значит, что человек — животное, знающее, что оно умрет, смертное животное.

Фрейд, получивший образование в духе биологизма и имевший опыт контакта с больными, высказывается в выражениях, которые должны были бы заставить его перо побежать вспять: «инстинкт смерти — это то, что мы должны принять в расчет, потому что, мне кажется, это что-то вроде удачного вторжения в избыточный биологизм»[1].

В августе в Париже состоялся конгресс Международной психоаналитической ассоциации. Лакана на нем не было. Председательствовавший Джонс воздал хвалу Франции, подготовившей хорошие кадры для современной психологии. Кроме того, он объявил о победе своей «спасительной политики» в Германии, которая обеспечила обновленному Немецкому психоаналитическому обществу относительную самостоятельность и приток новых сотрудников. В последний день конгресса принцесса устроила для его участников роскошный прием в саду своего особняка. На этот банкет, ни к чему, впрочем, не обязывающий, Лакан пришел.

Мюнхенское соглашение, предопределившее поражение Франции во Второй мировой войне, благоприятно отразилось на судьбе Лакана: он наконец-то смог закончить надоевший ему курс анализа у Лёвенштейна. Э. Пишон, опасавшийся, что во Франции повторится происшедшее в Германии, предпочел эмигрировавшему из Австрии Хартману француза Лакана — это означало не больше не меньше как выдвижение новой кандидатуры на роль лидера французских психоаналитиков. В декабре 1938 г. Лакан добился титулариата, обещав Лёвенштейну вернуться на его кушетку. Этого, как мы знаем, не произошло.

В оккупированной Франции события развивались несколько иначе: большая часть французских психоаналитиков эмигрировала, а оставшиеся свели свою деятельность к минимуму. Хотя официально психоанализ не был запрещен, новые власти смотрели на него с неодобрением. О публикациях не могло быть и речи. Несмотря на это, в госпитале св. Анны было образовано психоаналитическое отделение. Ж. Паршемини прочитал публичную лекцию, в которой превозносил Фрейда; присутствовавшие на лекции немецкие офи-

[1] *Loewenstein R.* L'origine du Masochisme et la théorie des pulsions // Revue Française de Psychanalyse. 1938. T. X. №.4. P. 750–751.

церы удалились в знак протеста. Лафорж при помощи М. Геринга пытался организовать парижское отделение нацистского института, по образцу берлинского, однако не смог найти сотрудников. Такая же неудача постигла и его попытку привлечь к сотрудничеству с нацистами «Психиатрическую эволюцию». Разочарованный Лафорж уехал в свободную зону и занялся спасением евреев и участников Сопротивления. Другие психоаналитики даже не пытались сотрудничать с нацистами. М. Бонапарт в феврале 1941 г. уехала в Афины, а оттуда перебралась сперва в Египет, а затем в Южную Африку. Там она с успехом проповедовала фрейдизм среди местных психиатров.

Склонный к конформизму Лакан старался быть выше происходящего. Он занимался медициной и семейными делами. В августе 1939 г. МаЛу родила мальчика Тибо. Лакан вел двойную жизнь, деля свое время между женой и любовницей. Вскоре он был мобилизован и проходил службу в госпитале Валь-де-Грас. В марте 1940 г. МаЛу снова была беременна, а в мае переехала жить к своей подруге. В мае Лакана перевели в больницу францисканцев в По. Батай перевез свою очередную подругу, Дениз Ролен (Колет Пеньо умерла в 1938 г.), в деревушку Дрюже. Сам он на некоторое время вернулся в Париж, но в июне тоже поселился в Дрюже. Вскоре сюда приехала Сильвия с дочерью Лоранс, а также Роза и А. Массон. В конце того же месяца сюда наведался Лакан. Демобилизовавшись, он вернулся в Париж и продолжил свою работу в госпитале св. Анны. Здесь его уважали, и его доходы росли. В госпитале он стал приобретать все большую популярность благодаря своей диссертации, экземпляр которой он передал Ф. Тоскелю. Тоскель, в свою очередь, познакомил с монографией Лакана своих коллег, которые вскоре составят авангард «институциональной психотерапии»: антифашистская настроенность этих людей заставила их увидеть в этом тексте акт сопротивления психиатрической власти.

Осенью 1940 г. во Франции наладилась относительно мирная жизнь, хотя страна была разделена на две зоны. Евреям приходилось скрываться. Сильвия вместе с матерью переехала в Марсель, а затем поселилась в Кан-сюр-Мер. Пользуясь своим положением известного врача, Лакан мог легко пересекать демаркационную линию, поэтому он часто плавал на юг на каботажном судне, курсировавшем между Парижем и Марселем. Для перемещений по Югу он купил велосипед, который потом хранил как воспоминание о войне. Когда французские власти потребовали от матери Сильвии пройти регистрацию как лицо еврейской национальности, Лакан

сам отправился в комиссариат Канна. Посидев в приемной, нетерпеливый Лакан поднялся и, порвав документы на мелкие клочки, вышел. Комиссару он дал клятвенное заверение, что представит все необходимые бумаги в скором времени. Он не участвовал в Сопротивлении, но, пользуясь своим положением, добывал у вишистского правительства документы для своих друзей-евреев. В общем, Сильвия и ее семья чувствовали себя в безопасности.

Лакан не испытывал ни малейшей симпатии ни к нацизму, ни к вишистскому правительству. Однако и Сопротивление вызывало у него лишь презрительную усмешку. Все надежды он возлагал на Англию. Осенью 1940 г. в Марселе он повстречал своего бывшего анализанта Жоржа Бернье. Вдвоем они часто сиживали на террасе фешенебельного бара и вели разговоры о том, что Англия — последняя надежда цивилизованного мира. Лакан, который всегда находился под влиянием немецкой культуры, стал ярым англоманом и принялся изучать английский язык. Он так и не выучился более или менее сносно говорить по-английски, однако стал очень много читать на этом языке. Вместе с Бернье он взялся переводить поэмы Т. С. Элиота. Он даже носил костюм, перешитый из английской офицерской шинели. При этом, однако, он не изменил своим широким привычкам и, пользуясь многочисленными привилегиями врача, легко добывал сигареты и прочие дефицитные товары. Лакан часто захаживал к А. Массону, который также жил в Марселе, и, таким образом, не терял связи с культурной элитой. Кроме того, здесь же оказались многие сюрреалисты — А. Бретон, Р. Шар, В. Броне и другие. Бретон, впрочем, вскоре уехал в США. За ним последовали Массон с женой; они уговаривали перебраться за океан Сильвию, но та решила не покидать Францию.

Той же осенью выяснилось, что Сильвия на третьем месяце беременности. На берегах Средиземного моря она открыла свой бизнес — производство мармелада из гнилых фиников, сбрасываемых с кораблей, приходящих из Африки. Эта продукция темного цвета и неприятного вкуса доходила до Парижа. МаЛу тем временем потребовала от своего неверного супруга в течение года прекратить связь с Сильвией. Узнав о беременности любовницы, Лакан поспешил донести радостную весть своей жене, которая сама вот-вот должна была родить (26 ноября она родила девочку, получившую имя Сибилла). Сам Лакан продолжал курсировать между Парижем и Марселем. Проблему помог разрешить Батай. В начале 1941 г. он сообщил приятелю, что в 5-м доме по рю де Лиль освободилась квартира, в которой он прежде жил с Дениз Ролен. Лакан снял это

жилье и поселился там навсегда. МаЛу потребовала развода, и 15 декабря 1941 г. брак был официально расторгнут. Сильвия все еще формально оставалась женой Батая. Ее официальный брак с Лаканом будет оформлен только в 1953 г. 3 июля 1941 г. Сильвия родила девочку, названную Жюдит Софи и зарегистрированную под фамилией Батай. Сильвия не могла развестись с Батаем, поскольку брак с нееврем давал ей некоторую защищенность (развод состоялся 9 июля 1946 г.). Таким образом, дочь Лакана получила фамилию Батая, поскольку Сильвия официально была его женой, а Лакан все еще состоял в браке с Марией-Луизой. Такая путаница дает биографам повод к спекуляциям вокруг лакановского концепта Имени Отца.

В начале 1943 г. немецкие войска вошли в Южную зону, и положение евреев, укрывавшихся здесь, стало как никогда опасным. Батай предлагал Лакану переехать к нему вместе с женой и дочерьми. Лоранс действительно некоторое время жила у него, но потом Батай, расставшийся с Дениз Ролен ради Дианы Кочубей, предложил Лакану снять и эту квартиру, расположенную на рю де Лиль, 3. После Освобождения Батай нашел себе другое жилье, а свою старую квартиру оставил Сильвии, которая все еще носила его фамилию.

Родственник Сильвана Блондена Жак Декур, основавший вместе с Жаном Поланом журнал «*Lettres françaises*», был арестован как участник Сопротивления. Во время пытки он сохранял спокойствие и только осведомился у следователей, скоро ли они закончат. Никаких имен и адресов он не выдал. Смерть Декура поразила и Лакана, и Марию-Луизу. Как выразилась С. де Бовуар, Париж превратился в один большой концлагерь.

Несмотря на все ужасы оккупации, в том районе, где жил Лакан, бурлила интеллектуальная жизнь. В кафе «Флора» собирались интеллектуалы, как коллаборационисты, так и участники Сопротивления. Симона де Бовуар приходила сюда чуть ли не с самого утра, чтобы занять место возле камина, и штудировала «Феноменологию духа». Гегелевский трактат наконец-то увидел свет: в 1941 г. Жан Ипполит напечатал свой перевод в двух томах. По иронии судьбы, отмечавшейся многими исследователями, Гегель заканчивал работу над «Феноменологией духа», когда в Йену входили наполеоновские войска; Ипполит завершил свой перевод, когда Париж оккупировали войска Гитлера. Батай согласился участвовать в «аполитичном» журнале, который финансировало вишистское правительство. Предполагалось, что его редактором станет Морис Бланшо, в предвоенные годы выказывавший открыто антисемит-

ские настроения. Хотя журнал так никогда и не увидел свет, Батай познакомился с Бланшо, и это знакомство стало одним из определяющих факторов в перемене политических взглядов последнего. Мишель Лейрис также был привлечен к сотрудничеству в предполагаемом журнале. Сам Батай не участвовал в Сопротивлении и в годы оккупации опубликовал такие бесконечно далекие от коммунистической идеологии тексты, как «Мадам Эдуарда» и «Внутренний опыт».

Жан-Поль Сартр и С. де Бовуар, напротив, были настроены решительно и печатались в антинацистских изданиях «*Les Cahiers du Sud*» и «*Les Lettres françaises*». Группа «Социализм и свобода», которую они организовали вместе с Морисом Мерло-Понти и Жаном Дезанти, проводила тайные собрания и распространяла антифашистские листовки. В июне 1943 г. в театре «Ситэ» была поставлена пьеса Сартра «Мухи». На премьере Сартр познакомился с Альбером Камю. Вскоре начались регулярные встречи небольшого кружка, в который входили Сартр, де Бовуар, Камю, Лейрис и Р. Кено. Лакан попал в эту компанию весной 1944 г. 19 марта в квартире Лейриса было разыграно представление по пьесе П. Пикассо «*Le Désir attrapé par la queue*», написанной в январе 1941 г. и сюрреалистически обыгрывавшей тему дефицита продуктов. Лакан был среди зрителей. Два дня спустя снова состоялась вечеринка, затянувшаяся до утра. Лакан произвел на Бовуар хорошее впечатление. В 1948 г., работая над книгой «Второй пол», она тщательно проштудировала его энциклопедическую статью о семье. Она даже обратилась к Лакану с просьбой разъяснить ей кое-что. Лакан отвечал, что на это потребуется пять или шесть месяцев; Бовуар предложила четыре встречи и получила отказ. С Мерло-Понти у него сложились более тесные интеллектуальные отношения, подкрепленные дружбой супруги Мерло-Понти Сюзан, специализировавшейся на педиатрии, с Сильвией. Эти знакомства, сложившиеся в военные годы, продолжались и после Освобождения. В частности, Лакан лечил самого Пикассо.

За время войны Лакан не напечатал ни одной статьи. Томясь от вынужденного безделья, он занимался изучением китайского языка и получил диплом Школы восточных языков. В эти мрачные годы окрепла дружба Лакана с поэтом Жаком Превером[2]. По-

[2] «В эпоху великого покаяния, пережитого нашей страной в годы маршала Петена, во времена призывов потуже затянуть пояса и трудиться на благо родины и семьи, — рассказывал Лакан много лет спустя, — я навестил своего друга

видимому, общение с интеллектуальной элитой изменило мировоззрение Лакана. Прежде всего это выразилось в том, что его щегольство в одежде сменилось маньеризмом. Вернувшийся после войны в Париж Ж. Бернье рассказывал, как однажды в 1946 г. повстречал на улице крайне озабоченного Лакана: тот весь день искал черную замшу, которая была ему необходима для домашних туфель, которые бы идеально подошли к его костюму. Впрочем, впоследствии обувь он стал шить в Лондоне у Бантинга.

Жака Превера, жившего тогда в Сен-Поль-де-Вансе. И я увидел у него... коллекцию спичечных коробков». (*Лакан Ж.* Семинары. Книга 7 (1959–1960). Этика психоанализа / Пер. А. Черноглазова. — М: Гнозис: Логос, 2006. С. 149.)

ГЛАВА 5.
СТАДИЯ ЗЕРКАЛА

Всем эпохам свойственная вера в то, что именно в них достигла максимальной остроты конфронтация с чем-то завершающим, запредельным миру и несущим угрозу его существованию.
Ж. Лакан. *Семинары.* Кн. 7

За годы войны Лакан не опубликовал ни строчки. Однако это вовсе не означало, что его мысль перестала работать. После Освобождения французские интеллектуалы пытались осмыслить причины поражения от Германии. Лакан размышлял о другом: его заинтересовала психология толпы и, в частности, армии. В 1945 г. он пять недель провел в Лондоне. Его поездка носила деловой характер: он знакомился с постановкой психотерапии в Британии[1], посетив, в частности, приют в Хартфилде, в котором помещались бывшие заключенные и инвалиды войны. Приемы групповой терапии и психодрамы привели его в восхищение. Год спустя он организовал конференцию, рабочим ядром которой стала группа «Психиатрическая эволюция». Здесь Лакан произнес хвалебную речь об английских новшествах, заметив, что адаптивная групповая психотерапия опирается на идеи Фрейда (четыре года спустя он будет ругать американскую адаптивную психотерапию). Английский

[1] Пятнадцать лет спустя он рассказывал: «Мне случилось однажды быть в Лондоне, куда я был приглашен институтом, занятым популяризацией за рубежом французской культуры. Поселили меня в своего рода, как они говорят, Home, расположенном в одном из очаровательных кварталов на окраине Лондона. Был конец октября, когда нередко еще стоит ясная погода. Маленькое, по-викториански комфортное здание дышало гостеприимством. Чудесный запах поджаренных тостов и крохотные порции несъедобных желе, которыми принято питаться на этом острове, придавали дому его особую атмосферу». (*Лакан Ж.* Семинары. Книга 7 (1959–1960). Этика психоанализа. С. 377.)

опыт, по Лакану, демонстрирует непригодность старой репрессивной психиатрии и отметает «отцовское имаго»: пациенты малых терапевтических групп идентифицируют себя с Я-идеалом психотерапевта, оставляя вакантным место Отца.

Лакан обращался к своему опыту военного психиатра, сравнивал британскую военную психиатрию с ее французским аналогом и пытался в очередной раз найти ответ на тот проклятый вопрос, что так волновал поколение французов, переживших поражение в войне. «В форме психологической очевидности я прикоснулся к той истине, что своей победой Англия обязана духовной гибкости, — я хочу сказать, что неустрашимость народа основывается на честном видении реальности, в чем утилитаристская идеология ничего не смыслит, что специальный термин "адаптация" меняет все и что даже красивое слово "реализм" для нас теперь запретно из-за его позорного использования "клиром предателей", лишивших его всякого достоинства, той профанации слова, которая надолго сделает его оскорбительным для людей»[2]. Лакан требовал пересмотреть отношения подчинения и самоидентификации, которые традиционно строились на сакрализации Отца, Вождя, Офицера и привели Францию к позорной капитуляции. Учение Фрейда дает необходимые средства для пересмотра этих отношений. Британцы вовремя поняли эту необходимость, перестроили во время войны систему идентификаций, пользуясь операциональными инструментами психоанализа, и в результате победили. Французам следует хотя бы с опозданием учесть этот урок.

Однако, опираясь на учение Фрейда, Лакан в то же время требует существенно пересмотреть его, заменив вертикальную линию власти горизонтальной. Социальные связи гораздо сильнее отцовского *имаго*, поэтому английская буржуазная демократия одержала победу над немецким нацизмом с его карикатурным превознесением отеческой фигуры фюрера. Британский демократический утилитаризм Лакан предпочитает французскому позитивизму с его приверженностью культу семьи. Впрочем, Лакан ничего не сказал о том, какое политическое устройство он считает оптимальным. Ревизия фрейдовского учения была для него продолжением борьбы против любого рода органицизма. Он наконец открыто признал, что его единственным учителем был Клерамбо. Эта позиция проявилась и на коллоквиуме в Бонневале, где

[2] *Lacan J.* La psychiatrie anglaise et la guerre // L'Évolution Psychiatrique. 1947. Fascicule III. P. 294.

Лакан подверг критике органодинамическую теорию своего друга Анри Эйя[3].

Лакан, как всегда, обрушился на органицизм, следы которого он обнаружил в органодинамической теории Эйя. Он даже попытался задним числом откреститься от сотрудничества со своим прежним другом и заявил, что уже в 1936 г. исчеркал красным карандашом экземпляр совместной с Эйем статьи. При этом он на всякий случай добавил, что исчерканный экземпляр, конечно же, утерян. Основная претензия к Эйю состояла в том, что органодинамизм, по мнению Лакана, ничего не может сообщить о генезисе психического заболевания, поскольку основывается на представлении о молекулярном взаимодействии, заимствованном из физики и насквозь детерминистском. Эй основывается на философии Декарта, однако заимствует из этой последней лишь представление о протяженности физической реальности. Лакан рекомендует Эйю перечитать следующий пассаж Декарта: «Но, может быть, хотя чувства иногда и обманывают нас в отношении чего-то незначительного и далеко отстоящего, все же существует гораздо больше других вещей, не вызывающих никакого сомнения, несмотря на то, что вещи эти воспринимаются нами с помощью тех же чувств? К примеру, я нахожусь здесь, в этом месте, сижу перед камином, закутанный в теплый халат, разглаживаю руками эту рукопись и т.д. Да и каким образом можно было бы отрицать, что руки эти и все это тело — мои? Разве только я мог бы сравнить себя с Бог ведает какими безумцами, чей мозг настолько помрачен тяжелыми парами черной желчи, что упорно твердит им, будто они — короли, тогда как они нищие, или будто они облачены в пурпур, когда они попросту голы, наконец, что голова у них глиняная либо они вообще не что иное, как тыквы или стеклянные шары; но ведь это помешанные, и я сам показался бы не меньшим безумцем, если бы перенял хоть какую-то их повадку»[4]. Перечитав этот пассаж, полагает Лакан, Эй должен будет отказаться от своего представления о том, что галлюцинация суть ошибка, в которую впадает сознание.

Отказываясь от органицизма, Лакан все дальше отходил от представления о неизменности человеческой психики. Уже в 1948 г. он

[3] *Lacan J.* Propos sur la causalité psychique // évolution psychiatrique. 1947. Fascicule I. P. 123–165.

[4] *Декарт Р.* Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом / Пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн // Сочинения. С. 142.

говорил о том, что объект психиатрии меняется от эпохи к эпохе. Даже фрейдовское открытие бессознательного имело место в определенный исторический момент и было связано с социально-политической ситуацией:

> Существует связь между открытием бессознательного и тем социальным устройством, которое Платон называет «тираническим». Перед нами конец прелюдии, за которой откроется нечто новое[5].

Более того, Лакан заявил даже, что безумие — такая же форма человеческого существования, как и сон, и считать его чем-то чуждым человеческой природе можно не больше, чем состояния любви или ярости.

Лакан недаром обрушивался на семейные ценности, ведь его семейная жизнь была в те годы совершенно хаотической. Мария-Луиза скрывала от детей факт развода с отцом. Дети не знали, что он живет с другой женщиной и не подозревали о существовании своей сестры: мать говорила им, что папа в научной командировке и много работает. Лакан поддерживал эту игру. По четвергам он как ни в чем не бывало завтракал со своей прежней семьей на улице Жаден в XVII округе, куда Мария-Луиза переехала после войны. Лакан давал ей слишком мало денег, которых не хватало, чтобы достойно содержать троих детей, поэтому она нашла работу книжного иллюстратора. Ей помогал брат, Сильван Блонден, который стал для Каролины, Тибо и Сибиллы новым отцом[6]. В 1949 г. он женился на Мадлен Симон, у которой был шестнадцатилетний сын от первого брака, Брюно Роже. Этот последний очень полюбил благородного Сильвана. Мария-Луиза и Мадлен тоже сдружились. В 1958 г. Брюно женится на Каролине, а впоследствии станет одним из самых известных парижских финансистов. Разбогатевший Лакан будет обращаться к нему за профессиональными советами. Для Каролины же Лакан остался чужим человеком, несмотря на то, что возил

[5] *Bonnafé L.* Le personnage du psychiatre. Étude méthodologique // Évolution psychiatrique. 1948. Fascicule III. P. 52–53.

[6] С. Блонден, несмотря ни на что, не прервал дружеских отношений с Лаканом. В октябре 1948 г. они вместе сделали доклад на конгрессе по хирургии. Речь шла об изменениях сосудистого тонуса в агрессивных состояниях. См.: *Blondin S., Weiss a., rouvillois C., lacan J.* Essai sur les réactions psychiques de l'hypertendu // Le traitement chirurgical de l'hypertension artérielle. Congrès Français de Chirurgie (4 au 9 Octobre 1948). Actes du Congrès. P., 1948. P. 171–176.

ее на каникулы в Венецию и в Австрию и оказывал ей финансовую поддержку. С другими детьми отношения складывались также не лучшим образом. Однажды в 1949 г. Тибо и Сибилла, возвращаясь из Ботанического сада, узнали в водителе автомобиля, остановившегося на перекрестке, своего отца. Рядом с ним сидела женщина, а на заднем сиденье — девочка. Дети бросились к машине с криками «Папа! Папа!» Лакан бросил на них удивленный взгляд и отвернулся, а затем нажал на газ. Мария-Луиза объяснила детям, что отец, по всей видимости, не видел их и не слышал. Тибо узнал о существовании Сильвии и Жюдит в 1951 г., когда ему было двенадцать лет, а Каролина — только когда выходила замуж.

Альфред Лакан также долгое время не догадывался о двойной жизни своего первенца. Марк-Франсуа оказался более наблюдателен и уже в 1941 г. догадался о похождениях брата. Родителям он ничего не сказал. 21 ноября 1948 г. от постоперационных осложнений после гистэктомии умерла мать Лакана. Вскоре после этого Мадлен, сестра Жака, рассказала Альфреду о том, что у него есть еще одна внучка. Тот немедленно пожелал увидеть девочку и принял ее очень ласково.

На рю де Лиль, 3, поселились Жюдит, Лоранс и их бабушка, а Лакан с Сильвией жили на рю де Лиль, 5. Здесь Лакан будет проводить психоанализ, а первые семинары будут проходить на рю де Лиль, 3, где имелся более просторный салон. Дети тоже постоянно крутятся здесь, общаясь с пациентами и учениками отца. В марте 1948 г. Лакан нанял в служанки молодую испанку Глорию Гонсалес, которая благодаря своей преданности и трудолюбию стала еще одним членом семьи. Сильвия обставила кабинет Лакана дорогой мебелью и купила низкое широкое кресло в стиле Наполеона III. В этом кресле он просидит еще почти полвека, слушая пациентов. Тогда же была куплена кушетка, на которой одни пациенты сменяли других на протяжении тридцати лет.

В 1951 г. Лакан купил загородный дом в живописной деревушке Житранкур. Здесь он работал по воскресеньям, иногда принимал пациентов и устраивал званые обеды. Здесь он также стал коллекционировать книги, и его деревенская библиотека вскоре превзошла по размерам городскую. В 1955 г. здесь появилась картина Гюстава Курбе. Неприличное полотно великого художника закрывал щит, на котором А. Массон в абстрактной форме воспроизвел основные элементы подлинника. Лакан вернулся к своей привычке ездить в отпуск на море. Первым делом он вместе с Сильвией отправился в Египет, а впоследствии часто бывал на юге Италии,

где ему очень нравилось. Зимой он ездил в горы кататься на лыжах. Впрочем, лыжник из него был никудышный: два перелома ноги оставили у него легкую хромоту, которая усиливалась в минуты раздражения.

В клейнианском расколе, потрясшем Международную психоаналитическую ассоциацию, Лакан принял сторону Мелани Клейн. В мае 1948 г. на XI конгрессе франкоязычных психоаналитиков в Брюсселе он развивал идею Клейн о параноидной позиции, преобразовав ее в идею параноической структуры бессознательного.

После Второй мировой войны в психоаналитическом движении произошли большие перемены. Прежде всего, деятельность многочисленных психоаналитиков, разбросанных по разным странам и континентам, оказалась под жестким прессингом со стороны Международной психоаналитической ассоциации. МПА, «это огромное бюрократическое чудовище, преобладает на старом континенте, навязывая свое технократическое господство европейским обществам»[7], — пишет Э. Рудинеско. Всякое психоаналитическое общество подвергается жесткому контролю консультативного комитета, назначенного исполнительным советом МПА. Ассоциацию возглавляет президент, ежегодно избираемый Генеральной ассамблеей; ему подчиняется совет, включающий почетных членов, секретаря, казначея и шесть вице-президентов. Каждый вице-президент представляет тот или иной географический регион. МПА — это империя, в состав которой входят три королевства — Северная Америка, Латинская Америка, включая Мексику, и «другие страны», то есть главным образом Европа, где Великобритания занимает привилегированное положение. Но, несмотря на эту всеохватность, господствующее положение занимает североамериканское отделение, которое в послевоенные годы было представлено тремя основными течениями — клейнианством, эго-психологией и школой Анны Фрейд. Таким образом, англо-американское влияние на карте психоаналитического движения является определяющим. Будучи во всем подобна церкви, Психоаналитическая ассоциация постоянно боролась со всякого рода ересями и расколами.

В такой обстановке летом 1949 г. в Цюрихе состоялся 16-й конгресс МПА. 17 июля Лакан выступил со своей знаменитой речью, озаглавленной «Стадия зеркала как образующая функцию Я, какой она открылась нам в психоаналитическом опыте». Лакан излагал тот же материал, который ему не дал озвучить в 1936 г. Э. Джонс, од-

[7] *Roudinesco E.* Histoire de la psychanalyse en France. T. 2. P. 183.

нако за прошедшие тринадцать лет он существенно переосмыслил свои идеи.

По мысли Лакана, *стадия зеркала* проливает свет на функцию Я (je) в психоаналитическом опыте, каковой ставит исследователя в оппозицию любой философии, исходящей из cogito. Стадия зеркала есть идентификация, то есть трансформация, которая происходит с субъектом, принимающим на себя некий образ. Здесь, по Лакану, обнаруживается своего рода символическая матрица (matrice symbolique), «в которую *я* устремляется как в некую первоначальную форму, прежде чем объективироваться в диалектике идентификации с другим и прежде чем язык восстановит ему в универсальном его функцию субъекта»[8]. Эта форма представляет собой Я-идеал, поскольку служит источником вторичных идентификаций, то есть функций либидинальной нормализации. Задолго до социальной определенности эта форма располагает инстанцию собственного я (moi) на линии вымысла (fiction), неустранимой и асимптотически присоединяющейся к становлению субъекта.

Целостная форма тела, таким образом, дана субъекту как гештальт, то есть экстериорно, так что форма эта скорее конституирующая, чем конституируемая. Гештальт, содержательность которого связана с видом (espèce), символизирует «ментальное постоянство Я» (la permanence mentale du *je*). Для этих *имаго* зримый образ является порогом видимого мира, поскольку мы полагаемся на видимое в зеркале *имаго собственного тела*. Биологические эксперименты (Лакан не ссылается прямо на Валлона, но речь, несомненно, идет и о его работах) показывают, что он способен оказывать формирующее действие на организм. Эти факты ставят проблему значения пространства для живого организма, и Лакан подчеркивает, что в том пространственном «пленении»[9], которое высвечивает *стадия зеркала*, выявляется органическая недостаточность (insuff-

[8] *Лакан Ж.* Стадия зеркала как образующая функцию Я, какой она открылась нам в психоаналитическом опыте / Пер. В. А. Мазина // *Мазин В.* Стадия зеркала Жака Лакана. — СПб.: Алетейя, 2005. С. 57.

[9] Эту идею «пленения» Лакан заимствовал из статьи Р. Кайуа, опубликованной в 1938 г. Кайуа утверждал, что мимикрия не служит механизмом приспосабливания организма к окружающей среде, но является результатом «захвата» его окружающей средой: «искушение пространством» приводит к нарушению границы между организмом и средой. См.: *Кайуа Р.* Мимикрия и легендарная психастения // Миф и человек. Человек и сакральное. — М.: О.Г.И., 2003. С. 83–104.

isance organique) природной реальности человека — «если, конечно, мы по-прежнему придаем какой-то смысл термину «природа»[10]. Таким образом, функция *стадии зеркала* оказывается частным случаем функции *имаго*, каковая состоит в установлении отношений биологического организма с окружающей реальностью. У человека это отношение с природой искажено имеющей в нем место «лакуной» (sein), неким изначальным «Раздором» (Discorde), вызванным чисто анатомическими причинами: незавершенностью пирамидальной системы и превалированием высших аппаратов центральной нервной системы. Таким образом, стадия зеркала есть историческая драма, производящая фантазмы, переходящие от раздробленного образа тела к *ортопедической* форме, а затем и к «надетым на себя доспехам отчуждающей идентичности». Таким образом, *собственное я* (moi) есть что-то вроде *описи* (récolements).

Лакан уже вскользь говорит о паранойяльном характере человеческого сознания, структурированного «социальной диалектикой», и подчеркивает, что паранойяльное отчуждение (aliénation paranoïaque) определяется поворотом от *зримого Я* к *Я социальному*. С этого момента Я (je) связано с социально разработанными ситуациями. Термин «ситуация», по-видимому, позаимствован у Сартра, на которого Лакан в этой речи обрушился с резкой критикой, о которой мы поговорим чуть ниже.

Далее Лакан говорит об опосредованности человеческого Я желанием *другого*, переосмысливая в кожевском духе учение Фрейда о комплексе Эдипа. Либидо, по Лакану, не сводится к чистой сексуальности; следует различать либидо сексуальное и либидо, рассматриваемое как направленность на желание *другого*. Именно это последнее, по Лакану, и описывал Фрейд под названием «деструктивного инстинкта», ведь в любых отношениях с *другим* нарциссическое либидо проявляет себя как агрессивность. Это экзистенциальная негативность, «реальность которой столь живо прославляется современной философией бытия и ничто»[11].

Экзистенциализм, говорит Лакан, понимает негативность лишь в пределах самодостаточности сознания (self-suffisance de la conscience), придавая *собственному Я* (moi) иллюзию автономии. Экзистенциализм, по Лакану, представляет собой венец и завершение исторического предприятия, направленного на признание индиви-

[10] *Лакан Ж.* Стадия зеркала как образующая функцию Я, какой она открылась нам в психоаналитическом опыте. С. 62.

[11] Там же. С. 68.

дом за собой исключительно утилитарных функций и на выработку страха перед социальными узами. Поэтому экзистенциализм толкует о «подлинной свободе», утверждающейся в своей подлинности в тюрьме, требует ангажированности, в чем выражается неспособность чистого сознания разрешить какую бы то ни было ситуацию, вуайеристско-садистически идеализирует сексуальные отношения и рисует сознание другого как гегелевскую негацию. А между тем, говорит Лакан, психоаналитический опыт не позволяет рассматривать *собственное Я* (moi) как центрированное на системе восприятие/сознание и требует исходить не из «принципа реальности», но из «принципа непризнавания».

Обрушившись на основные концепты сартровского «Бытия и Ничто», Лакан выразил общее настроение своей эпохи и свой жизненный опыт: Сартр, побывавший на фронте, посидевший в немецком лагере для военнопленных и участвовавший в Сопротивлении в то время, пока Лакан устраивал свои семейные дела и штудировал китайскую грамматику, в конце 1940-х гг. подвергся ожесточенной атаке как коммунистов, так и католиков. Так, Лакан повторяет основные положения книги А. Лефевра[12]: сартровский экзистенциализм, по Лефевру, есть не что иное, как магия. Проектируя себя на мир, экзистенциалист пользуется не рациональными идеями, разграничивающими внутреннюю и внешнюю реальность, но магическими, эвокативными образами, так что сложнейшие отношения с мирополагающим знанием и властью сводятся у него к непосредственным отношениям, а это и есть магия. Поэтому Лефевр охарактеризовал экзистенциализм как невроз с инфантильной регрессией. Повторение лефевровской критики свидетельствует о том, что уже в 1949 г. Лакан искал популярности у коммунистов; только этим можно объяснить его присоединение к травле, которой подвергли Сартра партийные интеллектуалы. Впрочем, у Лакана были и некоторые теоретические основания выступать против Сартра: он уже ясно видел, что его главным противником является картезианская философия cogito, главным защитником которой в послевоенные годы волей-неволей выступал Сартр.

В Цюрихе Лакан по-прежнему стремился заручиться поддержкой М. Клейн и предложил ей перевести ее книгу «Психоанализ детей», опубликованную еще в 1932 г. на немецком и на английском языках. Клейн изъявила свое согласие. Однако по возвращении в Париж Лакан перепоручил работу по переводу Рене Дядькину. Тот пе-

12 *Lefebvre H.* L'Existentialisme. — P., 1946.

ревел половину книги и передал текст Лакану, не позаботившись о том, чтобы оставить у себя копию. Франсуаза Жирар тем временем также предлагала Клейн выполнить перевод этой работы, только с английского языка. Та отказалась, видимо, памятуя о том, что Лакан уже занимается переводом. В марте 1951 г. Ф. Жирар вышла замуж за Ж.-Б. Буланже, психиатра из Монреаля, увлеченного клейнианскими идеями. В августе того же года Лакан попросил последнего перевести с английского всю вторую половину «Психоанализа детей». Тот принялся за работу и в декабре затребовал у Лакана первую часть, чтобы унифицировать терминологию. Лакан перерыл все свои бумаги в обеих квартирах у рю де Лиль, но рукописи Дядькина не нашел. В январе 1952 г. М. Клейн узнала от Ф. Жирар о действиях Лакана и утратила к нему всякое доверие. С тех пор она поддерживала Д. Лагаша.

Помимо психоанализа, Лакан в те годы живо интересовался историей национал-социализма. От Жана Делая, выступавшего экспертом на Нюрнбергском процессе, он в подробностях узнал историю жизни Рудольфа Гесса. Он даже собирался написать на эту тему статью для «*Critique*», но, как и до многого другого, руки до нее не дошли.

В 1949 г. Лакан познакомился с Клодом Леви-Стросом, только что издавшим свою книгу «Элементарные структуры родства». Знакомство состоялось за ужином у А. Койре. Очень скоро между двумя учеными мужами возникла дружба, основывавшаяся не столько на сходстве научных взглядов, сколько на увлечении искусством. Когда Леви-Строс развелся со второй женой и остро нуждался в деньгах, Лакан купил у него половину его роскошной коллекции индийских редкостей. Лакан, Леви-Строс и Мерло-Понти часто завтракали в Житранкуре. О психоанализе почти не говорили; все разговоры вращались вокруг литературы и изящных искусств. С Мерло-Понти Леви-Строс был знаком еще с 1930 г., когда они работали в одном лицее. На ужине у Лакана Леви-Строс познакомился со своей третьей женой, Моник Роман, подругой Сильвии, бывавшей на сходках у Лейриса. Они поселились на улице Нотр-Дам-де-Лорет. Однажды вечером к ним заглянул Лакан, который на глазах изумленных хозяев съел невиданное количество тортинок.

Леви-Строс познакомился с трудами Фрейда еще в лицее. Отец его друга, Марсель Натан, был переводчиком нескольких трудов венского мыслителя. Позже, во время своего пребывания в США, Леви-Строс познакомился с Раймоном де Соссюром, исполнявшим в Нью-Йорке функции атташе по культуре. В своих статьях Леви-

Строс сравнивал психоанализ с шаманизмом, утверждая, что в западных обществах «психоаналитическая мифология» выполняет системную функцию коллективной интерпретации. Лакан был ошеломлен его идеями: он наконец нашел то, что позволяло вдребезги разбить фрейдовский биологизм.

Лакан изо всех сил стремился вывести психоанализ из «гетто» и придать ему характер социальной нормы. 29 мая 1950 г. на конференции франкоязычных психоаналитиков он сделал совместный с М. Сенаком доклад, в котором говорилось о новых перспективах, которые открывает применение психоанализа в криминалистике.

> Ни преступление, ни преступник не являются объектами, которые можно было бы помыслить вне их социологической референции.
>
> Сентенция: именно закон порождает грех, остающийся таковым вне эсхатологической перспективы Милости, в которой его сформулировал святой Павел[13].

Психоанализ точно так же апеллирует к признанию субъектом истины о себе и находит оптимальную форму высказывания этой истины в психоаналитическом диалоге. Реальность преступления, сколь бы конкретной она ни была, всегда выражается в символической форме, а символический язык с присущими ему структурами опять-таки наилучшим образом анализирует психоанализ. Но, ирреализуя преступление, психоанализ, в отличие от традиционной криминологии, не дегуманизирует преступника. Таким образом ему удается обратиться к реальности преступления, тогда как критикуемое Лаканом и Сенаком использование при дознании наркотиков позволяет обнаружить лишь реальность преступника. Психоанализ, кроме того, способен реструктурировать сами социальные функции криминологии, обратившись от вертикального структурирования общества к горизонтальному плану ассимиляции индивидов. Лакан, как мы видим, по-прежнему развивает идеи, сформулированные им после первого посещения Англии.

Франция в послевоенные годы занимала особое положение в психоаналитическом движении: за годы Оккупации она потеряла связи с международным движением и, как выяснилось, выработала свой собственный взгляд на положение вещей. Кроме того, психоанализ здесь примыкал к психиатрии, что не считалось сколько-

[13] *Lacan J.* Cénac. Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminology // revue française de Psychanalyse. 1951. T. XV. №.1. P. 8.

нибудь обязательным в США. В 1947 г. Анри Эй предложил создать международную ассоциацию, целью которой была бы организация периодических мировых конгрессов по психиатрии. Первый такой конгресс состоялся осенью 1950 г. и выявил многочисленные расколы и противостояния. Демократически мыслящий Эй пригласил на конгресс даже «отлученных» МПА юнгианцев и адлерианцев.

Эй попросил представить психоаналитическое движение лидера Чикагской школы Ф. Александера, который заявил, что «героические» времена психоанализа ушли в прошлое, что движение признано во всем мире и что пора подвергнуть фрейдизм прагматической ревизии, превратив психоанализ в один из видов психотерапии. Против него выступил Р. де Соссюр, посвятивший свою речь понятию «прелогической психики» (mentalité prélogique). Невротический конфликт, утверждал Соссюр, представляет собой столкновение между прелогическими секторами психики и рациональностью, и Фрейда рано списывать со счетов. Д. Лагаш подчеркнул, что чикагский прагматизм носит более стратегический, нежели тактический характер, и что эксперименты с прерыванием или сокращением времени психоаналитического сеанса хотя и весьма любопытны, но наносят ущерб контакту аналитика и анализанта. Лакан упрекнул Соссюра в недостатке чувства юмора и в излишнем увлечении идеями Пиаже. Гораздо интереснее, заявил он, обратиться к языковым значениям, функционирующим на уровне субъекта, но без его ведома. Он обозначил новые ориентиры:

> К чему основываться на обманчивых объективациях структуры, когда перед нами открывается совершенно иной метод: обыкновенная диалектика на уровне частных влечений субъекта, где одни лишь значения, включенные в язык, своей силой мобилизуют образы, без его ведома определяющие его поведение и явно руководят даже органическими функциями?[14]

Новая наука, к которой следует обратиться, представлена работами К. Леви-Строса, Ф. де Соссюра и Р. Якобсона. «…Язык, — заявил Лакан, — определяет психологию в большей степени, чем сама психология это объясняет»[15].

Этот конгресс обозначил тематику раскола, который вскоре поразит МПА: «новый психоанализ» для Лакана представляет собой

[14] actes du Congrès “Psychothérapie, psychanalyse”. — P.: Hermann et Cie, 1952. Vol. V. P. 104.

[15] Ibid. P. 105.

реорганизацию теории бессознательного и обращение к проблематике желания и потребности. Французские психоаналитики второго поколения, которое на конгрессе представлял Р. де Соссюр, сопротивлялись ревизии фрейдизма, идущей из Америки. Пятидесятилетний Лакан в этой ситуации смог предложить теоретические инструменты для «подлинно фрейдистского» преобразования фрейдизма. При этом он опирался на свое сюрреалистическое прошлое, на кожевскую интерпретацию гегелевской философии и на открывающее необозримые перспективы языкознание. Формально он примыкал к французским психоаналитикам, сопротивлявшимся американскому ревизионизму, однако лишь у него было отчетливое представление о том, в каком направлении следует двигаться. Он критиковал американские идеалы адаптации психоанализа как основание «идеологии Я», о которой сам он чуть позже скажет, что она представляет собой теологию на службе у свободного предпринимательства. Лакан не отстаивал какие-то смутные идеалы «французского психоанализа» в противовес психоанализу «американскому», однако подверг критике политику империализма, укрепляющуюся в Международной психоаналитической ассоциации. При этом, впрочем, в пылу сражения его критика принимала форму откровенного антиамериканизма.

Пока на Западе психоанализ завоевывал популярность, в СССР по случаю столетия со дня рождения Павлова было предпринято новое осуждение фрейдизма. В Советском Союзе психоанализ прекратил свое существование уже в 1930-х гг., но теперь, с началом «холодной войны», он предстал советским идеологам в новом обличье — как опасное оружие американского империализма. Под борьбу с психоанализом была подведена основательная теоретическая база, имевшая значительный успех и во Франции — выработанная в начале XX в. А. Богдановым теория «двух наук» — буржуазной и пролетарской. В. И. Ленин в свое время подверг богдановскую теорию критике, однако у сталинистов она была весьма популярна. Опираясь на эту идею, Т. Д. Лысенко в 1948 г. предложил собственное осмысление дарвинизма: дарвинизм, утверждал он, имеет две части — «материалистическую (естественный отбор и изменчивость под влиянием окружающей среды) и «идеалистическую» (борьба за существование). Согласно Лысенко, все научные работы, отталкивающиеся от дарвинизма, являются либо материалистическими, либо идеалистическими. Материалистическое направление представлено советской школой, опирающейся на работы Мичурина и вырабатывающей пролетарскую биологию, согласно которой че-

ловек в силах преобразовать природу. Идеалистическое и по своей сути реакционное направление опирается на генетику и утверждает невозможность преобразования природы. К этому второму направлению принадлежит и фрейдизм. «Мичуринская психология», опирающаяся на открытия Павлова, утверждала, что сумасшедших можно превратить в социально полезных индивидов, доказательством чему служит исчезновение на территории СССР психозов и пограничных неврозов после ликвидации «патогенного» капитализма. Что же касается неизлечимых душевнобольных, в Советском Союзе их было решено поместить в специализированные психиатрические лечебницы, подчиненные министерству внутренних дел; позже для этих пациентов был изобретен странно звучащий диагноз «вялотекущая шизофрения», не принятый на Западе, но чрезвычайно частый у нас до сих пор.

Французская коммунистическая партия в послевоенные годы исповедовала ортодоксальный сталинизм. Как замечает М. Постер, «влияние Иосифа Сталина на французских марксистов середины 1930-х — середины 1950-х гг. было беспрецедентным, и другого такого примера воздействия политики на интеллектуалов не найти»[16]. Поэтому французские коммунисты чувствовали себя обязанными осудить «реакционность» психоанализа. Справедливости ради стоит отметить, что и психоаналитическое движение в эту эпоху было открыто антикоммунистическим. По сути же, этот конфликт стал выражением «холодной войны». Г. Леклерк в 1949 г. писал: «Вы социалист? Тогда вы за советский социализм. Вы за психоанализ? Тогда вы за психоанализ на манер янки. Потому что вам приходится выбирать между реальными вещами, а не между идеями»[17]. Для официального коммунистического дискурса психоанализ мог быть только «американским», а потому «реакционным». Между тем во Франции многие психиатры и психоаналитики вступили в ряды компартии. Эти интеллектуалы прекрасно понимали, что психоанализ изначально не связан ни с американизмом, ни с реакционностью, однако и они тоже волей-неволей были вовлечены в антифрейдистский крестовый поход. Снова пошли в ход обвинения психоанализа в теоретическом единстве с нацизмом (как показал пример германской психоаналитической группы, вовсе не беспочвенные). Лишь

[16] *Постер М.* Второе открытие Маркса и понятие отчуждения / Пер. А. В. Дьякова // Философско-антропологические исследования. 2007. №.2. С. 108.

[17] *Leclerc G.* La psychanalyse idéologie de basse police et d'espionnage // L'Humanité. 1949. 27 janvier.

после смерти И. В. Сталина и XX партсъезда в СССР эта кампания затихла.

В послевоенные годы психоанализ подвергся атаке не только со стороны коммунистов, но и со стороны католической церкви. Папа Пий XII обрушился на французских коммунистов, а глава инквизиции кардинал А. Оттавиани заклеймил без разбора феминизм, марксизм, либерализм, фрейдизм и все формы атеизма. Фрейдизм в глазах Святого Престола был столь же опасной заразой, как и марксизм. Между тем прогрессивно мыслящие католические священники стремились установить контакт с фрейдовским психоанализом: они пытались доказать, что психоанализ обращается как раз к тому контакту человека с человеком и человека с Богом, который ускользает от научного знания. В конце концов им удалось добиться от папы доброжелательного нейтралитета.

В декабре 1950 г. С. Нашт предложил создать профсоюз врачей-психоаналитиков. Президентом избрали Паршемини, Лакана и Лагаша — вице-президентами и М. Бенасси — казначеем. Создание такого профсоюза являлось открытым выступлением против *Laienanalyse*, и М. Бонапарт была весьма раздосадована. Лакан, впрочем, не разделял взглядов воинствующих аналитиков-клиницистов, настаивавших на необходимости получения всяким психоаналитиком медицинского диплома. Он считал, что психиатрическая подготовка необходима не по органицистским или прагматическим, но лишь по эпистемологическим причинам, и должна дополняться литературным и философским образованием. Несмотря на многочисленные разногласия, Лакан поддерживал с Наштом дружеские отношения.

В 1951–1953 гг. на рю де Лиль, 3, Лакан начал проводить свой семинар. Каждую среду он комментировал фрейдовские тексты; в основном речь шла о «Человеке с волками» и «Человеке с крысами». Здесь Лакан сформулировал несколько очень важных для последующего развития его учения моментов. Прежде всего, он заявил об историчности психоанализа: нельзя отделять субъекта от его истории; сам анализ есть исследование истории субъекта. В случае «Человека с волками» Фрейду не удалось добраться до воспоминаний пациента о травмирующих обстоятельствах, вокруг которых вращался его анализ, но пришлось иметь дело с историей субъекта, которая за этими травмирующими обстоятельствами последовала. Имея дело с «продолжением», но не с истоком, психоанализ имеет дело с *историчностью* события; травматическое событие позволяет поместить в единую перспективу все, что произошло после, то есть

историю субъекта, а по сути — его самого. Субъект, имеющий личную историю, в самой своей конституции зависит от своей истории, а его история, поскольку она существует лишь в воспоминаниях субъекта и постоянно переосмысливается им, непосредственно зависит от субъекта.

Другим чрезвычайно важным для нас моментом этих семинаров является лакановская трактовка Отца: в случае «Человека с волками» Лакан обнаруживает подмену отношения соперничества с отцом влечением к нему. У фрейдовского пациента был мягкий любящий отец, не проявлявший какого-либо деспотизма, и тем не менее Фрейд настаивает на определяющем для этого случая страхе кастрации. На символическом уровне, по Лакану, происходит следующее: пациент ищет деспотического отца, который мог бы выражать угрозу наказания. Это отец символический, а не реальный, и пациент жаждет именно символического наказания за инцест с сестрой. По Фрейду, поясняет Лакан, человеческое желание есть требование признания, так что признание оказывается предметом желания. «Человек с волками» благодаря религиозному образованию усвоил представление об отношениях Отца и Сына, но ему недоставало признания. Это породило его критические высказывания в адрес религии: мятеж, тесно связанный с мазохизмом, говорит Лакан. Дело в том, что у этого пациента не сформировался нормативный Эдипов комплекс: его желание направлено не на мать, а на отца. При этом Лакан подчеркивает, что нужно усматривать в анализе не одно-единственное отношение к Отцу, но множество отношений.

В 1950 г. Лакан вновь увлекся философией Хайдеггера. В мае 1945 г. Хайдеггер попал в «черный список» оккупационных властей, считавших его пособником нацизма. Началась долгая и тягостная процедура, которая закончилась отстранением Хайдеггера от преподавательской работы. Хайдеггер, чьи нервы не выдержали «инквизиторских допросов», отправился в санаторий, не получив даже пенсии. Он считал себя жертвой и, по-видимому, не испытывал больших угрызений совести из-за своего прошлого. Он признавал, что заблуждался, веря в историческую миссию Гитлера и в возможность становления национал-социализма ферментом духовной революции. Наконец, он допускал, что сделал «большую глупость», но заниматься самокритикой и публичными покаяниями не собирался. Он по-прежнему презирал западную демократию и коммунизм и еще в 1953 г. говорил о немцах как о «метафизической нации», зажатой в тиски между Америкой и Россией. Это укрепляло

его противников в подозрении о том, что Хайдеггер — нераскаявшийся нацист.

Во Франции, впрочем, далеко не все считали его нацистом. Сартр еще в декабре 1944 г. заявил о том, что не верит этому, что Хайдеггер стал философом раньше, чем «нацистом», и что его сотрудничество с гитлеровским режимом может объясняться страхом или карьеризмом, но никак не убеждениями. В 1946–1947 гг. во Франции шла бурная полемика по этому животрепещущему вопросу: была ли политическая позиция Хайдеггера при гитлеровском режиме результатом ошибки или самообмана, или же нацистский нигилизм органично вытекает из его предшествующей философии. Сартр интерпретировал хайдеггеровскую философию как экзистенциальную антропологию.

Одним из главных защитников Хайдеггера во Франции стал философ Жан Бофре. В 1930 г. он стажировался в Берлине, хорошо знал немецкую философскую традицию, а перед самым началом войны с подачи Сартра увлекся феноменологией. В 1939 г. он был мобилизован и попал в плен, однако сбежал с поезда, везущего его в Германию, и пробрался в свободную зону, где стал активистом Сопротивления. Здесь он познакомился с германистом Жозефом Рованом; оба были увлечены философией Хайдеггера и проводили долгие вечера, штудируя «Бытие и время». После Освобождения Бофре написал Хайдеггеру письмо и получил очень теплый ответ, приглашающий к диалогу. В сентябре 1946 г. Бофре посетил Хайдеггера в его лесном домике в Тодтнауберге. После знаменитой речи Сартра «Экзистенциализм — это гуманизм» Бофре предложил Хайдеггеру принять участие во французской полемике. В своем «Письме о гуманизме» немецкий мыслитель опроверг сартровскую интерпретацию, а самого Сартра обвинил в попытке создания новой метафизики, основанной на «забвении бытия». К началу 1950-х гг. процесс денацификации в Германии несколько смягчился, и Хайдеггер вновь получил возможность выступать перед широкой аудиторией. В апреле 1951 г. он был восстановлен в университете.

Жан Бофре в эти годы проходил психоанализ у Лакана. Большинство психоаналитиков той поры отказывалось от лечения гомосексуалистов, но Лакан и здесь проявил свою оригинальность. Первым на кушетке Лакана оказался любовник Бофре, который расстался с последним, заметив, какой интерес проявляет к Бофре Лакан. Сложилась довольно комичная ситуация: Бофре обратился к Лакану, потому что тот анализировал его любовника, а Лакан интересовался Бофре как другом Хайдеггера. Разумеется, Бофре сразу

заметил интерес Лакана к Хайдеггеру и старался польстить своему аналитику. Однажды он рассказал Лакану, что побывал во Фрайбурге у Хайдеггера и что Хайдеггер говорил о Лакане. Едва ли это действительно было так. О Лакане мог говорить Бофре, для Хайдеггера же он был лишь одним из французских психиатров. Тем не менее Лакан весьма воодушевился. Он снова погрузился в чтение Хайдеггера, первые следы которого заметны в «Римской речи». Э. Рудинеско пишет:

> От безграничного восхищения английской демократией и теории малых групп он ринулся в радикально антагонистическую систему мысли. Между тем, обнаружив у антидемократического, антипрогрессистского и антигуманистического Хайдеггера пятидесятых годов то самое ультраницшеанское видение мира, с которым познакомил его перед войной Батай, Лакан тем не менее не отрывался от константного идеала научности и рационализма. Отсюда та поистине удивительная смесь тени и света, присутствующая в «Римской речи» так же, как и в тексте о семье 1938 г.[18]

В начале 1950-х гг. Лакан увлекался не только хайдеггеровской философией. В это время он познакомился с математиком Жоржем Гильбо; дружба между этими людьми сохранится на протяжении тридцати лет и будет способствовать выработке лакановского термина *матема*. Начиная с 1951 г. Лакан, Гильбо, Бенвенист и Леви-Строс стали совместно работать над наведением структуралистских мостов между гуманитарными науками и математикой. Гильбо никогда не посещал семинары Лакана, однако они часто встречались и забавлялись, завязывая бечевку в сложнейшие узлы. Двадцать лет спустя из этой забавы родятся знаменитые *борромеевы узлы*, представляющие новую топологию субъекта.

18 *Roudinesco E.* Jacques Lacan. P. 298.

ГЛАВА 6.
ПЕРВЫЙ РАСКОЛ

Нашт, склонявшийся к идее ассимиляции психоанализа в клиническую психотерапию, предложил создать Институт психоанализа, подчиненный жесткой дисциплине. Он мечтал ввести преподавание психоанализа в Эколь Нормаль, но таким образом, чтобы психоаналитики сохранили свою юридическую и теоретическую независимость. Он всячески поощрял врачей, обращавшихся к психоанализу, поддерживал исследования в области психосоматики, но категорически отказывался делиться властью с авторитетными психиатрами. Нашт тяготел к ортодоксальному фрейдизму, не одобряя американского адаптационизма, и тяготел к авторитарной политике в деле управления движением. Его alter ego выступал Лагаш, склонявшийся к идее интеграции психоанализа и психологии. Лагашу была неприятна политика автократии, проводимая Наштом, он призывал к терпимости и равноправию между аналитиками и их учениками. Впрочем, этот либерализм не доходил до призывов преобразовать правила, навязываемые Международной психоаналитической ассоциацией; речь шла лишь о том, чтобы приспособить эти правила к ситуации во Франции.

Позиция Лакана принципиально отличалась и от наштовской, и от лагашевской: он принимал и идею внедрения психоанализа в университетскую систему образования, и идею обращения к психосоматике[1], однако и то, и другое, по его мысли, должно зависеть от общей политики психоанализа. Психоанализ не является универсальной психотерапией, применимой для всех случаев, однако он предоставляет психотерапии общую теорию и может дать терапевту необходимое образование. И в повседневной жизни, и в те-

[1] Сам Лакан продолжал заниматься исследованиями в области психосоматики. См., например, его совместный с Р. Леви и А. Данон-Буало доклад о психосоматических механизмах гипертензии: *Lacan J., Levy R., Danon-Boileau H.* Considérations psychosomatiques sur l'hypertension artérielle // évolution Psychiatrique. 1953. Fascicule III. P. 397–409.

ории Лакан оставался типичным представителем крупной буржуазии: он одевался у лучших портных, говорил на «вы» с некоторыми близкими родственниками, приглашал на дом парикмахера и, путешествуя, останавливался в самых дорогих отелях. Эта подчеркнутая буржуазность распространялась и на его теоретические позиции: психоаналитик, утверждал он, должен быть прежде всего «приличным человеком» в старом смысле этого понятия, то есть быть элегантным, привлекательным, не страдающим психозом и состоятельным буржуа. Обучение психоаналитика должно быть испытанием его личностных качеств и продолжаться по меньшей мере четыре года. Получение дипломов и признание со стороны коллег необходимы, но не достаточны.

В декабре 1949 г. Нашт предложил внести в устав Парижского психоаналитического общества изменения, касающиеся политики образования психоаналитиков. Действительно, такие изменения были необходимы. До войны сохранялась парадоксальная ситуация: психоаналитиком мог стать только тот, кто прошел анализ, а анализу подвергался только тот, кто страдал неврозом. Таким образом, «Парижское психоаналитическое общество походило на приют для умалишенных, поскольку нужно было быть умалишенным, чтобы стать психоаналитиком»[2]. Новый устав, который предложил Нашт, гласил, что психоаналитиком не может стать человек, страдающий тяжелым неврозом, психотик или извращенец. Здесь, конечно, также оставался парадокс: психоаналитики должны были работать с «больными», которых комиссия Психоаналитического общества признала здоровыми. Но, так или иначе, в 1952 г. была сформирована комиссия по образованию, ставшая чем-то вроде исполнительной власти по отношению к Психоаналитическому обществу, являвшемуся властью законодательной.

В это время среди членов Парижского психоаналитического общества начали распространяться слухи о том, что Лакан не подчиняется общепринятым правилам проведения психоаналитического сеанса. Лакан стал изменять время сеанса, применяя своеобразную технику переменного времени общения с пациентами. С одними он беседовал по два часа кряду, а других выставлял за дверь через десять минут. Уже в течение двадцати лет во всем мире действовал утвержденный Международной психоаналитической ассоциацией регламент: анализ должен продолжаться не менее четырех лет, в неделю проводится четыре или пять сеансов по пятьдесят ми-

[2] *Roudinesco E.* Histoire de la psychanalyse en France. T. 2. P. 240.

нут. Лакан ясно видел все неудобства строгого следования этой традиции, ведь один пациент болтлив, а другой молчалив, один истерик, а другой маньяк, извращенец или психотик. Однако добросовестный аналитик вскакивает со своего кресла, прервав пациента на полуслове, и выгоняет его, получив плату. Вместе с тем отношения между аналитиком и анализантом носят характер оплаченной коммерческой услуги: если пациент заплатил за пятидесятиминутный сеанс, он имеет право молчать все это время, а аналитик должен терпеливо высидеть оговоренное время. Сам Фрейд не подчинялся подобным правилам и варьировал течение сеанса, однако то, что положено Фрейду, не положено Лакану, который пока не был ни главой школы, ни новой сакральной фигурой; в Париже он считался блестящим теоретиком, но не более того, а значит, был обязан подчиняться обязательным для всех правилам. Однако наш герой упорствовал: пациент, говорил он, во время анализа выстраивает систему защиты, и изменение продолжительности и ритма сеансов позволяет сломить его сопротивление. Прерывая сеанс в том или ином значимом моменте, можно акцентировать необходимый участок дискурса и активизировать бессознательное.

Впрочем, у Лакана, по-видимому, были и другие причины, не столь благородного характера. Сокращение времени сеансов позволяло ему принять большее количество пациентов и учеников, а следовательно, заработать больше денег и упрочить свое положение в научном сообществе. В этом отношении он не отличался от Нашта, который соблюдал правило пятидесятиминутного сеанса, но запрашивал с пациентов бóльшие суммы. В итоге их заработок был одинаков, только один брал количеством, а другой — качеством. Лагаш не делал ни того, ни другого, однако и его репутация клинициста была не столь блестящей. Очевидно, следует принять во внимание оба побуждения: конечно, Лакан любил деньги, но при этом был уверен в том, что изменение времени сеансов необходимо и чрезвычайно важно для достижения терапевтического эффекта[3]. Эту свою технику он сравнивал с техниками, принятыми

[3] В «Римской речи» Лакан оправдывал свою тактику коротких сеансов следующим образом: «Перерыв сеанса не может не переживаться субъектом как своего рода знак пунктуации достигнутого успеха. Мы прекрасно знаем, как он рассчитывает сроки этого перерыва, чтобы артикулировать их своими проволочками и уловками; знаем, как он предвосхищает этот перерыв, взвешивая его подобно оружию, и готовый укрыться в него как в убежище». (*Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. Доклад на Римском конгрессе,

в дзен-буддизме, и говорил, что она позволяет осуществить раскрытие субъекта и не грозит ему отчуждением: «Она прерывает дискурс лишь для того, чтобы дать родиться речи»[4].

Фрейд изменял время и продолжительность сеанса, разговаривал с пациентами на посторонние темы, дарил книги, получал подарки, советовал посетить театральное представление или концерт и выходил во время сеанса в уборную. Лакан вел себя столь же свободно. Он принимал пациентов в любое свободное время, часто даже без предварительной договоренности, среди ночи выслушивал их жалобы по телефону, закусывал во время сеанса, подгонял медлительных, расхаживал по кабинету, беседуя сам с собой, или подсаживался к столу, чтобы дописать статью. Если пациент пытался протестовать, он невозмутимо отвечал: «Но, дорогой мой, это нисколько не мешает мне слушать» или «Вы совершенно правы». Он вмешивался в заключение браков и их расторжение, принимал целые семьи, в опасных случаях рекомендовал психиатрическое интернирование, посещал пациентов на дому, выспрашивал нужные ему адреса и измерял артериальное давление у анализанта, не объясняя, зачем ему это понадобилось. Кроме того, он заставлял своих пациентов участвовать в своих теоретических семинарах, считая их продолжением анализа. Наконец, он смешивал регистры речи, говоря во время приема и на семинарах самым обыденным языком.

Зимой 1952 г. Лакан, катаясь на лыжах, сломал ногу, и ему волей-неволей пришлось внести новую модификацию в проведение сеанса: С. Леклер проходил анализ прямо в палате американского военного госпиталя. Анализант сидел в кресле у изголовья аналитика, лежащего на больничной койке. По-видимому, Лакана этот эксперимент забавлял.

Сын знаменитой Эме Дидье Анзье, о котором у нас уже шла речь, вспоминал:

> Я начал анализ с ним 1 января 1949 г. ...После двух лет работы аналитический формат подвергся преобразованиям. Продолжительность сеансов уменьшилась до двадцати минут. Приемная заполнялась людьми, которые спрашивали, примут ли их. Лакан открывал дверь, указывал избранного, который выходил из кабинета через десять или пятнадцать минут. Когда я приходил в назначенное время, он порой брал меня за руку и просил

читанный в Институте психологии Римского университета 26 и 27 сентября 1953 года / Пер. А. К. Черноглазова. — М.: Гнозис, 1995. С. 83.)

[4] Там же. С. 85.

прийти позже. С тяжелым вздохом он сообщал мне по секрету как другу, что он перегружен, что ему пришлось назначить непредвиденную встречу и заняться тяжелым случаем, подразумевая, что мой случай таковым не является... Я закончил свой анализ летом 1953 г. в полном разочаровании. Он предложил мне утвердить свой учебный анализ в комиссии по образованию. Затем он предупредил меня, что, когда я предстану перед ней, мне стоит взвешивать свои слова. Я недоуменно взглянул на него, и он сказал, что в моих интересах ничего не говорить о сокращении сеансов[5].

Впрочем, не все анализанты Лакана остались недовольны общением с ним. Так, Р. Пюжоль рисует несколько иную картину:

...Эснар посоветовал мне пройти анализ в Париже, зная, что, если я сделаю это у него, я не получу утверждения. Он дал мне рекомендательные письма к Нашту, Лакану и Эйю. Во время поездки мне больше всего понравился Лакан. Он спросил у меня, что я читаю, и я сказал про книгу Мариани о границах понятия объекта. Он сказал, что я заинтересовал его. Мне говорили, что он берет по десять франков, но с меня он взял двадцать, заявив, что, учитывая мое положение, это недорого. Сеансы длились примерно четверть часа. В приемной было мало людей, и мне не приходилось ждать. У меня совершенно не было ощущения, что сеансы длинны или коротки. Они были как раз по мне. Анализ сделал меня другим человеком. Я изменился. Лакан был чрезвычайно внимателен... Вначале он сидел в кресле у меня за спиной, а затем слева у окна. В 1953 г., в конце моего анализа, когда начались институциональные проблемы, сеансы длились полчаса...[6]

У недовольства новшествами Лакана, выражаемого членами Психоаналитического общества, была и еще одна причина: он проводил слишком много учебных анализов, и его анализанты становились его учениками. Лакан превращался в главную фигуру французского психоанализа. Это страшило его конкурентов, которые даже не задавались вопросом о том, почему так много людей стремится попасть именно на его кушетку. В 1953 г. комиссия по образованию взяла с Лакана обещание исправиться. Он обещал, но продолжал действовать по-своему. От него снова потребовали поклясться, что он будет придерживаться принятой нормы: три сеанса в неделю по три четверти часа. Лакан не стал проявлять упрямства, клятву дал,

[5] Цит. по: *Roudinesco E.* Histoire de la psychanalyse en France. T. 2. P. 245.

[6] Ibid. 246.

но по-прежнему проводил короткие сеансы, а своих пациентов заставлял лгать перед комиссией. Лагаш колебался: он то признавал право Лакана на нововведения, то говорил о необходимости придерживаться старых норм. Нашт был гораздо жестче: он настаивал на необходимости подчинения правилам. Враждебность М. Бонапарт к Лакану переросла в ненависть.

17 июня 1952 г. Нашт перешел в решительное наступление: он выставил свою кандидатуру на пост директора вновь образованного Института психоанализа. Его избрание состоялось, и с этого момента в руках Нашта оказалась вся власть — он возглавлял и Парижское психоаналитическое общество, и Институт. В ноябре он предложил новые устав и программу образования, согласно которой всякий практикующий аналитик был обязан пройти обучение и получить диплом Института психоанализа. Диплом официально утверждал специальность «нейробиология», и его могли получить лишь врачи. Таким образом был нанесен двойной удар: комиссия по образованию утратила свою автономность, а аналитики без медицинского образования лишались права на практику. В образовательном плане программа предполагала три цикла обучения: «Общая теория психоанализа», «Психоаналитическая клиника» и «Психоаналитическая техника». Семинар Лакана был включен в программу для первого года обучения, наряду с лекциями Лагаша. Лакан пошел на поводу у Нашта, получив в свое распоряжение отделение Института. М. Бонапарт была вне себя от злости: она уже давно ненавидела «параноика» Лакана и «злобного кролика» Лебовичи, который стал секретарем Нашта. Она позвонила Анне Фрейд и спросила, признает ли Международная психоаналитическая ассоциация сторонников Нашта в случае раскола в Парижском Обществе. Дочь Фрейда отвечала утвердительно, и принцесса решила, что то же относится и к противникам Нашта.

16 декабря состоялась Генеральная ассамблея Парижского психоаналитического общества, на которой Нашт пытался провести новый устав до голосования за новое правление. Лагаш не дал ему этого сделать. Лакана избрали временным директором. В январе 1953 г. Лакан предложил дополнения к уставу, суть которых сводилась к тому, что образовательные структуры должны быть независимыми от правления Общества. Кроме того, с присущим ему чувством юмора он подчеркнул, что психоанализ не сводится ни к нейробиологии, ни к медицине, ни к педагогике, ни к психологии, ни к социологии, ни к этнографии, ни к мифологии, ни к науке о коммуникациях, ни к языкознанию. В своем дополнении Ла-

кан «забыл» предоставить М. Бонапарт почетное звание в Институте. Нашт исправил это «упущение». Этот самопровозглашенный диктатор снова потребовал от Лакана подчиниться правилам проведения психоаналитического сеанса, видимо, предчувствуя, что вскоре ему придется начать открытую борьбу с этим слишком популярным господином.

20 января был утвержден новый устав, а Лакан, претендовавший на избрание президентом Парижского психоаналитического общества, получил большинство голосов в первом туре голосования. В тот же вечер Нашт беседовал с М. Бонапарт и подчеркнул, что ее главным врагом является Лакан, претендующий на лидерство во французском психоаналитическом движении. Принцесса предложила М. Сенаку выставить свою кандидатуру против Лакана, однако при окончательном голосовании 21 января Лакан снова получил большинство голосов. 3 февраля его снова обвинили в самовольном изменении техники психоанализа. Лакан пытался представить теоретические оправдания своих действий, но М. Бонапарт потребовала дополнительного расследования. Сторону неугодного Нашту и Бонапарт президента принял только Лагаш. Лакан оказался в роли козла отпущения: он не был сторонником ни наштовского медикализма, ни лагашевского психологизма. Однако в силу тактических соображений он должен был вступить в коалицию с Лагашем, замышлявшим новую образовательную структуру, близкую к Университету.

Институт психоанализа начал свою работу 5 марта 1953 г. Многие его студенты уже практиковали анализ с разрешения Психоаналитического общества, но теперь они утратили свою квалификацию и снова должны были проходить обучение. Обучение было очень дорогим: 15 000 франков за цикл, от 500 до 1000 франков за посещение семинаров и 1500 франков за супервизию. Неудивительно, что студенты выражали глухое недовольство, которое вскоре вылилось в открытый бунт. Хотя мятеж и был спонтанным, разочарованные ученики сориентировались в ситуации раздора и примкнули к либеральной части правления. Около трети всех студентов проходили анализ у Лакана и выступали за образовательную модель, предлагаемую Лагашем. Это дало Нашту повод обвинить Лакана в потакании мятежникам. 31 мая студенты устроили шумное общее собрание в Институте. Лебовичи, который пытался отговорить от его посещения радикально настроенных преподавателей (прежде всего Ф. Дольто и Ж. Рудинеско), вел себя вызывающе: он объявил, что его приглашали на собрание штатных сотрудников

Института, а вместо этого он оказался в толпе бунтующих мальчишек. За это он получил несколько тумаков от молодого ученика Лакана Сержа Леклера.

Студенты выдвинули следующие требования: разделение административного совета и комиссии по образованию, ревизия состава комиссии и представительство в совете аналитиков без медицинского образования. Лакан, узнав о происходящем, немедленно отправился в Институт и поспел к концу митинга. Он дружески болтал со студентами и говорил о деспотизме правящей верхушки. Через несколько дней его снова обвинили в том, что он нарушает правила психоанализа и пользуется своей трансферентной властью, чтобы сеять мятежные настроения среди студентов.

4 марта в Коллеже философии, руководимом Жаном Валем, Лакан прочитал доклад, озаглавленный «Индивидуальный миф о неврозе, или Поэзия и истина в неврозе», в котором впервые сформулировал ставший для него впоследствии чрезвычайно важным концепт Имени Отца. В психоаналитическом опыте, заявил он, неизбежно присутствует миф. Миф — это то, что в дискурсивной форме выражает то, что невозможно уловить в качестве истины. Миф об Эдипе недаром является центром всего психоанализа, ведь основанием аналитической теории выступает фундаментальный конфликт субъекта с отцом, связывающий субъекта с символическим миром.

> ...Отец оказывается репрезентантом, воплощением символической функции, концентрирующей в ней наиболее существенное из других культурных структур... Отправление функции отца предполагает простое символическое отношение, в котором Символическое полностью покрывает Реальное. Необходимо, чтобы отец был не только Именем Отца (*nom-du-père*), но представлял во всей полноте символическое значение, кристаллизованное в своей функции[7].

17 марта Лакан женился на Сильвии. Брак был заключен в Экс-ан-Провансе, присутствовали только А. Массон и Роза. На следующий день Лакан сел писать свою «Римскую речь».

2 июня состоялось административное собрание. Сенак упрекал Лакана в злоупотреблении своим положением президента Парижского психоаналитического общества и в пособничестве бун-

[7] *Lacan J.* Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose // Ornicar? 1978. №.17–18. P. 305.

товщикам. Нашт подчеркнул, что третью часть студентов Института составляют анализанты Лакана и что из-за допущенных мэтром несанкционированных изменений техники анализа комиссия отказывается утвердить их анализ. Лакан отвечал, что в настоящее время он строго придерживается сроков проведения сеанса, а относительно ритма их проведения никаких строгих правил не существует. Лагаш поднялся со своего места и заметил, что продолжительность сеансов Лакана не имеет отношения к повестке собрания. Разозленный Нашт ответил ему, что между «махинациями» Лакана и бунтарской деятельностью Ж. Рудинеско существует прямая связь, ведь на собрании 31 мая Рудинеско позволила себе оспаривать полномочия комиссии по образованию принимать решения по поводу регламентации учебного анализа. Это значит, заявил Нашт, что она в сговоре с Лаканом. В действительности никакого сговора между Лаканом и Рудинеско не было, и либеральная часть преподавателей не подбивала студентов на мятеж; наоборот, студенты обратились к ним за поддержкой. Совершенно естественно, что люди со схожими взглядами и практическими целями объединились. Однако стратегия Нашта, несмотря на всю ее нечистоплотность, была очень эффективной: он призывал комиссию не признавать проведенного Лаканом учебного анализа, чтобы нанести удар одновременно и по нему, и по его ученикам. Кроме того, это позволяло подменить вопрос о собственной власти вопросом о правомерности действий Лакана. Однако, несмотря на все усилия Нашта заставить учеников Лакана отвернуться от своего наставника, студенты хранили верность, и, как говорил сам Лакан, все его аналитические циклы продолжались как ни в чем не бывало.

Лакан не хотел раскола. Он вел себя нерешительно, хотя, как он сам написал Лёвенштейну, жена Нашта, потрясенная происходящим, постоянно информировала обо всех замыслах своего супруга жену Лакана, так что опальный аналитик имел время подготовиться к контратаке. Однако контратаки не было. Он оправдывался и извинялся, говорил, что отдавал психоанализу все свои силы и что единственное его желание заключается в том, чтобы Институт продолжал работать. Он добавил, что студенты совершенно не нуждались ни в чьих призывах и выступили спонтанно. Однако он никого не убедил: сторонники Нашта были уверены в том, что он раскольник. Ф. Паш заявил даже, что, если Лакан и не повинен в возникшем конфликте, он несет ответственность за него в силу самого своего существования. 16 июня правление объявило Лакану вотум недоверия, а О. Коде, поддержанная принцессой Бонапарт, потре-

бовала от Лакана сложить свои полномочия президента Парижского психоаналитического общества. Этому постановлению пытались противиться лишь трое — Лагаш, Фаве-Бутонье и Дольто, — но их не слушали. Лакан принял отставку и отказался от своего поста в Институте психоанализа. Фактически он был уволен. Президентом был избран Паршемини, который умер два месяца спустя.

Либеральная группа потерпела сокрушительное поражение, и Лагаш решился на основание новой организации — свободного института университетского типа. Лакан колебался: подвергаясь атакам со стороны группы Нашта, он не был готов порвать с тем сообществом, которое в глазах большинства было эмблемой институционального психоанализа. По-видимому, в это время он все еще предпочитал надежный медикализм лагашевскому психологизму. Лагаш знал об этом и не хотел приглашать Лакана к участию в новом институте: популярность Лакана, несмотря ни на что, была такой, что новую организацию неизбежно сочли бы его детищем. Однако выбора у Лакана не было, и он тоже подумывал о новом сообществе. Однажды утром он зашел к Ж. Рудинеско, завтракавшей со своим женихом П. Обри. Он отказался сесть за стол и расхаживал по столовой взад и вперед. Раздраженный Обри спросил, почему он не хочет основать собственное общество — Французское общество психоанализа, охватывающее не только Париж, но всю страну. Лакан остановился и произнес: «Какая хорошая мысль!». Лагаш избрал для своего института то же самое название.

Накануне исторического собрания 16 июня Лагаш предупредил Лакана о своих намерениях. Лакан все еще рассчитывал, что ему удастся оправдаться. После его низложения Лагаш выступил с официальным заявлением о невозможности сотрудничать с авторитарной группой, деятельность которой несовместима с уважением к другим людям и с какой бы то ни было научной работой. В заключение было сказано, что Лагаш, Фаве-Бутонье и Дольто выходят из Парижского психоаналитического общества. Лакан присоединился к этой троице и также заявил о своем выходе из Общества. Все четверо отправились к Дольто, чтобы отпраздновать свой разрыв с парижскими аналитиками, подчинившимися диктатуре Нашта.

По-видимому, эти схизматики тогда еще не понимали, что, порвав с Парижским психоаналитическим обществом, они вышли и из Международной психоаналитической ассоциации. Когда М. Бонапарт, тогда еще примыкавшая к либеральной группе, звонила Анне Фрейд, имело место недопонимание: наследница Фрейда полагала, что речь идет о разделении школ, обычном для США.

Когда какая-либо американская группа заявляет о своем разрыве со старой школой, она не выходит из Американской психоаналитической ассоциации и, обретая самостоятельность, не лишается членства в Международной ассоциации. Однако во Франции ситуация была иной: единой Французской ассоциации не существовало, и Французское психоаналитическое общество представляло всю страну. Поэтому, отделившись от него, Лагаш и Лакан автоматически лишались членства в Международной ассоциации. 6 июля Лакан получил от секретаря центрального исполнительного комитета МПА уведомление об исключении его из ассоциации.

М. Бонапарт поняла, что допустила ошибку, из-за которой пострадали не только ненавидимый ею Лакан, но и Лагаш и другие люди. Забыв о том, что Лакан лишь последовал за Лагашем, она обвинила его в инициации раскола. Лёвенштейну она написала, что Лагаш последовал за «этим сумасшедшим». Принцесса написала и Х. Гартману, только что избранному президентом Международной психоаналитической ассоциации, потребовав от него разделаться с Лаканом.

18 июня 1953 г. Лагаш обнародовал первый манифест Французского психоаналитического общества, назвав в нем авторитарную группу Нашта людьми без чести и принципов. Лагаш отметил, что новая организация борется за свободу науки и гуманизм.

14 июля Лакан писал Лёвенштейну:

Дорогой Лёв!

Если я не писал вам раньше о событиях — экстравагантных (в буквальном смысле), — которые только что раскололи нашу группу, то лишь по причинам солидарности, которую я испытывал в силу принадлежности к ней. Эта связь, как вы знаете, теперь разорвана. Я дал пройти нескольким дням, с тем чтобы позволить проявиться результатам того напряжения, которое принес нам этот разрыв, каковые состоят в том, что я был включен в рабочее сообщество, которому сопутствуют наилучшие предзнаменования: не обнаруживаем ли мы, я бы сказал, неожиданно, все плоды наших усилий последних лет, смысл нашей работы, принципы нашего образования — короче, все то, что мы предвосхищали в течение долгих месяцев и что было наиболее опасно для тех, кого мы сами привели к психоаналитическому учению?

Достаточно сообщить вам, что в минувшую среду в амфитеатре клиники, который вам, дорогойй Лёв, знаком, я торжественно инаугурировал научную жизнь нового Французского психоаналитического общества докладом о «Символическом, Воображаемом и Реальном» в присутствии 63

лиц, 45 из которых высказались за наше образование и наши труды.

Лагаш, стойко державшийся с самого начала нашего кризиса, председательствовал на этом заседании. Если вам будут говорить, что мы представляем собой клан психологов, не верьте: мы представим вам списки, из которых явствует, что среди наших учеников врачей, и весьма квалифицированных, больше, чем в прежнем Обществе. Мы не можем приписывать все заслуги исключительно себе. Чтобы быть справедливым, нужно признать тот вклад, который внесло бессмысленное поведение той команды, которая в основании Института увидела случай воспользоваться всеми выгодами той поистине огромной власти, которую прежнее Общество приобрело над студентами. Эта власть, основанная на доверчивости людей, которые полагали, что навязываемые им обязательства и правила оправдываются опытом их собственного анализа и его одобрением, вдруг предстала перед ними как крайне автократичная и совершенно отвратительная фигура: вместо сообщества почтенных наставников, среди которых каждый выбирал мэтра и покровителя, они увидели возвышение единственной фигуры нашего бывшего товарища Нашта, который, как вы знаете, никогда не отличался хорошими манерами и который перед лицом непредвиденных затруднений показал отсутствие всякого такта и чувства меры, крайнюю грубость, презрение к людям, о чем я не стал бы здесь упоминать, если бы не знал, что это станет притчей во языцех для студентов на долгие годы. Его приспешники — два новичка без дидактического опыта: Лебовичи, нервозность и повседневная грубость которого производили во время его работы в госпитале (я полагаю, вы достаточно знаете о тех отношениях, которые могут порой сложиться между учителем и учеником, так что мне нет надобности об этом распространяться) крайне неблагоприятное впечатление на студентов, которые прозвали его «злобным кроликом». Второй — Бенасси — юноша не без культуры, неожиданно и ко всеобщему смущению оказался человеком с полицейским складом ума, крайне надоедливым, он занимался «приглашениями» на курс, куда приходили седовласые люди, слышавшие крайне нелепые признания: «Должен признать, что, создавая этот Институт, мы про вас забыли», а потом еще: «Теперь уже слишком поздно, придется о вас забыть». И наконец, венец всего — главным посредником выступает молодой человек, выбранный Наштом за его общеизвестную посредственность, его имя ничего не скажет вам, поскольку он даже не являлся членом Общества в тот момент, когда возвысился до таких функций: ему вдруг поручили указывать студентам их наставников, даже тем, у которых уже были утверждены аналитики. Абсурд этих инициатив, ставящих студентов в зависимость от бессмысленных административных указаний, увы, соответствовал тайным намерениям Нашта — именно он несет ответственность за эти нелепости

> и должен быть признан виновным в провале Института (никак иначе ситуацию, в которой из 83 приглашенных к поступлению учеников осталось около 25, не назовешь).
>
> Вот откуда мы ушли.
>
> Анализируя движущие силы происходящего, я должен отдать должное Нашту, не отступавшему в преследовании своих целей. И тому, что он все еще объединяет вокруг себя большую часть наших бывших коллег, он обязан постоянству своей политики, которая была бы достойна уважения, если бы не была столь неразборчива в средствах.
>
> Если он рассчитывал завлечь меня в свою игру, на протяжении ряда лет приглашая меня ко двору, я полагаю, что он должен быть сильно разочарован. Впрочем, он делал это лишь из соображений выгоды: информация, идеи, лекции, в чем он ориентируется плохо из-за недостатка образования. Его приняла моя жена, и мой шурин художник Массон оказывал ему гостеприимство, которое позволило ему вновь обрести в безличности большого города сердечную атмосферу провансальской деревушки. Это было минувшим июлем, и мы с женой были тому свидетелями[8].

Дальше Лакан в подробностях рассказывает обо всех перипетиях раскола, отмечая, что действия Нашта носили «фашистский» характер. Цель Института, говорит он, заключалась не в образовании, но в установлении господства над молодыми психоаналитиками. Особое раздражение вызывает у него Мари Бонапарт:

> Можно признать, что действия этого лица всегда было пагубным для нашей группы. Общественный престиж, который она извлекает из своей роли ученицы Фрейда, способный лишь искажать отношения, заставляет всех слушать ее с терпением, принимающим фигуру одобрения, уважение, которое вызывает женщина в возрасте, побуждает к толерантности, что деморализует молодежь, в глазах которой мы выглядим смехотворно покорными[9].

Но, что важнее всего, Лакан не был раздавлен затеянной против него кампанией. Напротив, все трудности и переживания этого времени заставили его переосмыслить свои жизненные и теоретические позиции и выйти на качественно новый уровень. Он писал Лёвенштейну: «...Этот год был особенно плодотворным, и я уверен,

[8] Lettre de Jacques Lacan à Rudolph Loewenstein du 14 juillet 1953 // La scission de 1953. Ornicar. 1976. №.7. P. 120–122.

[9] Ibid. P. 123.

что сделал подлинные достижения в теории и технике исследования навязчивого невроза»[10]. Он был рад тому, что порвал с «менеджерами человеческих душ»[11].

Между тем Лакан все еще надеялся восстановить свое членство в МПА и написал Гартману и М. Балинту. 26 июля в Лондоне состоялся конгресс МПА, где рассматривались просьба Французского психоаналитического общества о вступлении в Ассоциацию и вопрос об «отклонениях» в ходе учебного анализа. Лёвенштейн призвал к терпимости и выразил сожаление по поводу раскола в рядах французских аналитиков. М. Бонапарт, не называя прямо имени Лакана, настаивала на необходимости взять под контроль технику анализа, применяемую во вновь созданной группе. Нашт заявил о том, что готов примириться с Лагашем ради блага образования. Анна Фрейд упрекнула французов в склочности. Французское психоаналитическое общество в МПА не приняли.

С тех пор официальный психоанализ оказался во власти Нашта и его клики. Зимним утром 1956 г. Нашт прогуливался верхом. Его лошадь оступилась на обледеневшей дороге, Нашт упал и сильно ударился головой. Из-за развившейся вследствие полученной травмы диплопии он больше не мог руководить Институтом, и на посту президента его сменил С. Лебовичи.

Лакан после первого раскола продолжал проводить свои семинары в амфитеатре госпиталя св. Анны, любезно предоставленном ему Ж. Делаем. Э. Рудинеско очень живо описывает атмосферу этих собраний:

> Здесь в течение десяти лет он говорит голосом дрожащим, синкопированным или громогласным, полным вздохов и модуляций. Он предварительно намечает то, о чем намерен говорить, а затем, обратившись к публике, импровизирует, подобно актеру Королевского Шекспировского общества, у которого Грета Гарбо была учителем дикции, а Артуро Тосканини — духовным наставником. Лакан играет фальшиво, потому что высказывает истину, словно бы из трещины в своей суровой и неизменно быстрой речи он заставлял появляться своего рода чревовещателя, потайное зеркало бессознательного, мастерски обращаясь с тем, что всегда отсутствует. Колдун без магии, гуру без гипноза, пророк без бога, он зачаровывает свою аудиторию великолепным языком, помещающим желание в круге света. Лакан

[10] Ibid. P. 131.

[11] *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном или Судьба разума после Фрейда. С. 51.

не анализирует, он ассоциирует. Лакан не рассуждает, он производит резонансы. Каждый сеанс этой коллективной терапии оставляет у учеников впечатление, что мэтр говорит о них и для них, тайком посылая каждому закодированное послание. Они устремляются в лучшие книжные магазины, чтобы приобрести процитированную им книгу или проглотить тот или иной пассаж неизвестного текста. В течение десяти лет, а потом еще двадцати Его величество служит двигателем фрейдистской Франции[12].

[12] *Roudinesco E.* Histoire de la psychanalyse en France. T. 2. P. 306.

ГЛАВА 7.
ВООБРАЖАЕМОЕ, СИМВОЛИЧЕСКОЕ, РЕАЛЬНОЕ

Во время первого заседания Французского психоаналитического общества, о котором Лакан писал Лёвенштейну, первый произнес речь, в которой сформулировал свое представление о топике человеческой психики, той топике, которую он будет уточнять следующие тридцать лет и которая пока предстает перед нами в первом варианте. Речь Лакана отражает его увлечение лингвистическими теориями и работами Леви-Строса.

Лакан заявил о необходимости обращения к текстам Фрейда для ревизии теории и техники психоанализа, подвергшимся сужению и искажению. И именно у Фрейда, по его утверждению, он обнаружил учение о трех регистрах человеческой психики — Воображаемом, Символическом и Реальном. Прежде всего Лакан говорит о том, что во фрейдовском анализе некоторая сторона субъекта от аналитика ускользает, оставаясь непостижимой. Работа с ускользающим «целиком происходит в словах и лишь некоторым образом в сущности»[1]. Поэтому первый и самый важный вопрос, который необходимо задавать, занимаясь психоанализом, звучит как «что такое речь (parole)?», а по сути, сводится к вопросу о природе символа (symbole). Мысль субъекта, обнаруживаемая в анализе, есть прежде всего «магическая мысль» и, если не задаваться вопросом о том, что такое речь, психоанализ и сам станет работать в «магическом» регистре.

Вопрос о речи есть вопрос об экономии обмена и ее движущих силах. Экономия удовлетворения, настаивает Лакан, чрезвычайно мало связана с органическими ритмами и определяется концептуальной категорией Воображаемого (imaginaire). Тем не менее воображаемое удовлетворение, как писал Фрейд, имеет место лишь

[1] *Lacan J.* Le symbolique, l'imaginaire et le réel // Bulletin de l'Association freudienne. 1982. №.1. P. 5.

в регистре сексуальности. Понятие «либидо» выражает обратимость и эквивалентность образов (images), это термин энергетический. Основной его характеристикой выступает «смещение» (déplacement). Лакан обращается к данным о поведении животных, где на элементарном уровне можно увидеть, как внутри цикла определенного поведения возникают смещения: например, при схватке двух птиц-самцов один из них вдруг принимается чистить перья, то есть в боевой цикл вклинивается сегмент демонстративного поведения. «Смещение» — движущая сила поведения, связанного с сексуальностью. Это значит, что Воображаемое играет в этом поведении важнейшую роль. Если у животных можно разглядеть лишь своего рода набросок «символического поведения», то у человека оно выражено весьма отчетливо. «...Поведение может быть воображаемым (imaginaire), когда передача образов и приписываемой образу ценности другому субъекту делают его способным к смещению за пределы цикла, обеспечивающего удовлетворение естественной потребности»[2]. Иными словами, воображаемый элемент имеет лишь символическую ценность, которую можно понять только в зависимости от момента анализа, в который она возникает. Итак, аналитик имеет дело с символами, передача которых имеет место в аналитическом обмене. Речь всегда идет о символах, организованных в языке, функционирующем как эквивалентный обмен означающих и означаемых, иными словами, о структуре самого языка.

Чтобы симптом что-либо выражал, он также должен быть структурирован и организован как языковое выражение, хотя при этом он никогда не является однозначным эквивалентом сексуальности или чего-либо другого. Итак, язык всегда первичен. Вопрос о происхождении языка, подчеркивает Лакан, лишен всякого смысла. Мы имеем дело с бредом или иной организацией языка, однако мы никогда не узнаем, откуда этот язык взялся. Было бы ошибкой полагать, что субъект языка придает выражениям тот смысл, какой ему заблагорассудится. С языком и в языке рождается то, чего не было «раньше», и два собеседника после начала диалога уже не те, какими они были прежде.

В психоанализе говорящий субъект стремится вовлечь аналитика в свою игру, в которой он пользуется «паролями» (mots de passe). То же самое, впрочем, проделывает и аналитик, заставляющий, например, анализанта говорить в выражениях «папа-мама-Эдип». (Лакан пока не акцентирует этот момент.) Так выстраиваются вообра-

[2] Ibid. P. 9.

жаемые отношения, проявляющиеся в виде *сопротивления*. Однако вместе с тем появляется и новый регистр, не связанный с «чистой функцией Я». Необходимо различать, подчеркивает Лакан, Я как воображаемую функцию и Я как единство субъекта, данного самому себе. Таким образом, то, что обозначается словом «речь», на деле идет гораздо дальше речевых выражений. Речь не просто осуществляет посредствование между двумя субъектами, но позволяет «трансцендировать фундаментальное агрессивное отношение к миражу подобного»[3], то есть конституирует реальность как таковую. Лакан обращается за примером к Леви-Стросу: элементарные структуры родства задают термины «отец», «мать», «сын» и т.п., конституирующие реальные отношения.

Слова и символы, говорит Лакан, имеют решающее значение для человеческой реальности. В исследовательском плане это означает, что любое поддающееся анализу отношение, то есть отношение символическое, всегда содержит три элемента. Так, два связанных речью субъекта реализуют либидинальность. Таков и эдипальный треугольник. Любые отношения между двумя субъектами функционируют в регистре Воображаемого, а для того, чтобы это отношение приняло символический характер, необходимо, чтобы наличествовал третий элемент, который, будучи трансцендентным по отношению к субъекту, удерживал его на некоторой дистанции от объекта. Таково экзистенциальное значение символа. Дистанция, всегда отделяющая субъект от объекта, представляет собой повтор, то есть имеет темпоральный характер. Именно таким образом в знаменитом фрейдовском примере с ребенком, играющим с катушкой, привязанной за нитку, повторяющееся вытягивание катушки из-под кушетки (da) позволяет предмету сохраняться даже в свое отсутствие (fort), делая символ досягаемым и позволяя овладеть им и распоряжаться по своему усмотрению.

Речь Лакана на заседании Французского психоаналитического общества носила, безусловно, специальный характер, однако не вызывает сомнения, что, говоря о феноменах, имеющих место в психоаналитическом сеансе, Лакан подразумевал универсальную организацию отношений субъекта с *другим*. Четкой дефиниции Воображаемого, Символического и Реального он здесь не дал, но, скорее, лишь намекнул на них. Впрочем, и в будущем рассчитывать на строгие определения не приходится: во-первых, Лакан всегда избегает дидактичности, а во-вторых, речь ведется о предметах столь ту-

[3] Ibid. P. 18.

манных или, если угодно, трансцендентных, что указать на них яснее не удается. Недаром Лакан начал свою речь словами о том, что в психоанализе нечто всегда *ускользает*.

Однако он предложил четкую схему завершенного психоанализа:

rS → rI → iI → iR → iS → sS → SI → SR → rR → rS, где

rS (реализация Символического) — первоначальная позиция, в которой аналитик выступает как символический персонаж, обладающий всей полнотой власти над анализантом. Последний признает: «Вы владеете истиной обо мне», и такая позиция, несмотря на ее иллюзорность, типична для психоанализа;

rI (реализация Образа) — формирование у анализанта более или менее нарциссического поведения, которое аналитику предстает как сопротивление;

iI : $\dfrac{\textit{имагинация}}{\textit{образ}}$

(акт принятия образа);

iR (имагинация Реального) — обретение Образом статуса Реального; фаза сопротивления и негативности на грани бреда;

iS (имагинация символического) — образ получает статус Символического, например, в сновидении («обратить символ в образ, отлить символический дискурс в изобразительные формы, то есть в формы сновидения»[4], — комментирует Лакан в 1955 г.). Этот процесс происходит лишь в том случае, если анализант не страдает психозом. В противном случае цепь обрывается на предыдущем звене;

sS (символизация Символического) — то, что принято называть интерпретацией;

SI (связь Символического и Воображаемого) — интерпретация симптома («обратить образ в символ, то есть истолковать сновидение»[5]);

SR (связь Символического и Реального) — идеал психического здоровья. По Лакану, речь идет не о приспособлении Символического субъекта к существующей реальности, но о признании им собственной реальности, то есть своего *желания*;

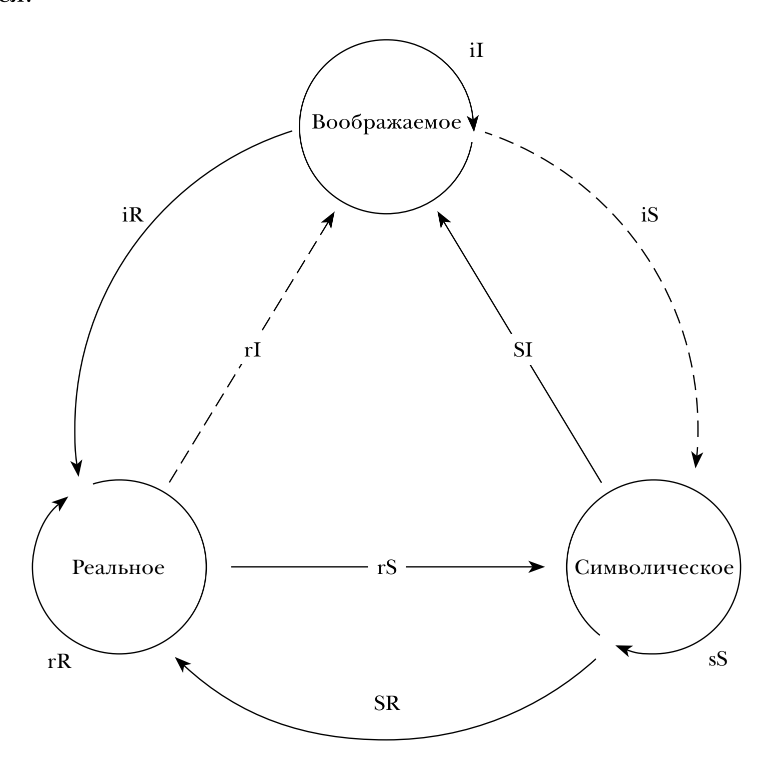
[4] *Лакан Ж.* Семинары. Т. 2. С. 219.

[5] Там же. В 1955 г. лакановская формула уже выглядит как sI, что, по-видимому, свидетельствует об уменьшении роли Символического в этом процессе.

rR (реализация Реального) — комментарий Лакана не сохранился, но, по-видимому, речь идет о свободной реализации *желания*;

rS — возвращение на первую фазу, что предполагает начало нового цикла анализа.

Или в графической форме, с которой мы часто будем сталкиваться:



Стоит отметить, что Лакану все-таки не удалось избежать того же соблазна, какой настиг любезного ему в эту эпоху Леви-Строса: топическая схема, включающая три регистра, отражает динамические процессы, имеющие место в психоаналитическом акте. Однако в скором времени Лакан перенесет ее на функционирование человеческой психики в целом, сделав Воображаемое, Символическое и Реальное одновременно и стадиями психического онтогенеза, и топосами психики. И если отношения Воображаемого и Символического представлены у него вполне удовлетворительно, то отношения между Символическим и Реальным остаются неясными. Так, совершенно непонятно, каким образом Реальное соотносится с реальностью окружающего мира.

Речь Лакана на первом заседании Французского психоаналитического общества продемонстрировала, что в этом объединении, основанном Лагашем, первую роль играет отнюдь не Лагаш. Всем было ясно, что Лакан стал лидером «схизматиков». Едва ли это могло радовать Лагаша, однако он понимал, что для того, чтобы стать оплотом новой психоаналитической ортодоксии, его общество нуждается в столь блестящем теоретике. Эта «новая ортодоксия» должна была стать подлинной наукой о человеке, противостоящей техницизму, обслуживающему иллюзии Я, который шел из-за океана. Лакан предлагал эпистемологическое переосмысление фрейдовского учения, перемещая центр внимания психоанализа с истерии на паранойю. У него уже сложилось представление о том, что в центре субъекта располагается параноическая структура сознания.

Лакан не чувствовал себя счастливым. Напротив, он тяжело переживал вынужденную изоляцию от Международной ассоциации. Кроме того, его статус был неопределенным: порвав с официальной структурой, он не основал собственной школы, а примкнул к чужой. Как и Лагаш, он стремился установить контакт с Университетом, но только не с психологами, а с философами.

ГЛАВА 8.
ЛАКАН В РИМЕ

Летом 1953 г. Лакан наспех написал стопятидесятистраничный манифест, который должен был представить «новую ортодоксию» в Риме. В сентябре в Вечном городе состоялся Международный конгресс психоаналитиков. Французы выступали 26 и 27 сентября. Парижское психоаналитическое общество пыталось воспрепятствовать участию в конгрессе «раскольников», однако за границей эти последние вызывали большие симпатии, и организационный комитет настоял на их присутствии.

Лакан всячески стремился упрочить свое положение. В поисках признания он сделал ставку на коммунистов и на католиков. Прежде всего он передал копию своего доклада Л. Боннафе, рассчитывая, что руководство компартии обратит внимание на его учение. Однако имя Лакана еще не было известно широкой публике, и, за исключением нескольких психиатров, на его текст никто из коммунистов не обратил внимания. Однако он продолжал уповать на то, что в недалеком будущем его прочтение фрейдовской теории заинтересует партийных интеллектуалов.

В то же самое время Лакан написал своему брату Марку-Франсуа, начинавшему приобретать известность в богословской среде, длинное письмо, в котором сообщал, что многие его ученики подталкивают его к аудиенции с папой. Марк-Франсуа должен был воспользоваться своими знакомствами в римской курии, чтобы добиться для него этой чести. Марк-Франсуа наивно поверил в то, что его многогрешный брат наконец-то обратился к Богу. Однако встреча с папой не состоялась: Пий XII отказал Лакану в аудиенции; то же сделают и его преемники. С делегацией посольства Франции пройти к папе тоже не удалось. Конечно, такое настойчивое стремление во что бы то ни стало добраться до папы свидетельствовало не о паранойе и даже не о мегаломании Лакана: он ясно видел, что католическая церковь может оказаться могущественным союзником психоанализа, и стремился представлять его в глазах Святого Престола.

Действительно, католические священники предпочитали новое общество старым фрейдистским организациям: учение Лакана и близость Лагаша к университету в большей степени соответствовали задачам духовенства, чем медикализм Нашта. Больше других интересовались лаканизмом иезуиты. Сам Лакан всячески подчеркивал свою близость к католической культуре, а в своей «Римской речи» ввернул фразу о «высочайшей кафедре мира», воссиявшей в Вечном городе, что выглядит как откровенное заискивание. Он разбрасывал по своим текстам аллюзии на Игнатия Лойолу и разительно отличался от Фрейда с его позитивизмом и радикальной критикой религии. Кроме того, он отказался от биологизма и от примата сексуальности. Конечно, он оставался убежденным атеистом, и Папа был нужен ему лишь для популяризации своего учения и своей персоны. Поэтому он отговаривал своих учеников-священников от разрыва с церковью. После его «Римской речи» католики смогли открыто обратиться к психоанализу.

В интервью 1957 г. Лакан сформулировал свои взгляды на потенциальную близость психоанализа и католической догмы:

> Мне непозволительно говорить о религиозных предметах, однако я позволю себе заметить, что исповедь есть таинство и что она призвана удовлетворять потребность конфиденциального характера... Быть услышанным, получить утешение и надежду, и даже руководительство священника не претендует здесь на абсолютную действенность.
>
> «**Экспресс**»: *С точки зрения догмы, вы, безусловно, правы. В эпоху, возможно, не охватывающую всю христианскую эру, исповедь становится проектом того, что называется руководством сознания.*
>
> *Не относится ли это и к психоанализу? Заставлять признать свои действия и намерения, направлять разум в поисках истины.*
>
> **Лакан**: Руководительство сознанием, в том числе и в спиритуальной сфере, нередко подвергалось осуждению, в некоторых случаях в нем даже видели источник злоупотреблений. Другими словами, священники должны оценивать ситуацию и решать, на что они могут посягать.
>
> Но мне кажется, что никакое руководительство сознанием не озабочено техникой, которая применяется для раскрытия истины. Мне случалось видеть достойных своего звания священников, выступавших защитниками в очень деликатных делах, затрагивающих то, что зовется честью семьи, и я видел, как они принимают решение скрыть истину, чтобы не повлечь нежелательных последствий.
>
> И потом, все духовные наставники скажут вам, что просто не знают, с какого конца подходить ко всем этим экзистенциальным страдальцам,

одержимым манией преследования и зацикленным на мелочах: чем больше они их утешают, тем сильнее это проявляется, тем больше оснований они получают, тем больше абсурдных вопросов у них возникает...

Между тем аналитическая истина не является чем-то настолько загадочным или удивительным, что ее не могли бы заметить духовные наставники, которым она является спонтанно. Я знавал среди священников таких, которые понимали необходимость кающуюся грешницу, отягченную навязчивыми идеями, внезапно обратить к другому уровню: правильно ли она поступает со своими ближними или с детьми? И благодаря этому резкому напоминанию они достигали совершенно поразительных результатов.

По-моему, духовные наставники не найдут в психоанализе ничего достойного порицания; более того, они могут извлечь из него некоторые общие моменты, которые могут им пригодиться...

«**Экспресс**»: *Может быть, но верно ли они понимают психоанализ? В священнических кругах он представляется скорее дьявольской наукой.*

Лакан: Я полагаю, что времена меняются. Конечно, когда Фрейд изобрел психоанализ, он долго оставался скандальной и разрушительной наукой. Речь шла не о том, верили ли психоанализу или нет, ему неистово сопротивлялись на том основании, что психоанализ делает людей безнравственными, потакает любым желаниям и позволяет предаваться неизвестно чему...

Сегодня, независимо от того, признается ли он в качестве науки, психоанализ стал обычным делом, и отношение к нему переменилось: когда кто-то ведет себя ненормально, совершает поступки, осуждаемые его окружением как «скандальные», его направляют к психоаналитику.

Все это я бы назвал не «сопротивлением анализу» (термин технически небезупречный), но «массовой объекцией».

Боязнь утратить свою оригинальность, скатиться к общему уровню встречается не так уж часто. Надо сказать, что из понятия «адаптации» в последнее время выросла доктрина природы, вызывающая недоумение и обеспокоенность.

Писали, что психоанализ имеет своей задачей адаптировать субъекта если и не к внешней реальности как таковой, то, скажем так, к жизни, или к жизненным обстоятельствам; это значит, что психоанализ призван создать безупречного отца, образцового супруга, идеального гражданина, в конце концов, того, кто больше ни с чем не спорит.

Это в корне неверно, столь же неверно, как и первое предубеждение, видевшее в психоанализе средство освобождения от всякого принуждения[1].

[1] *Lacan J.* Les clefs de la psychanalyse. Entretien avec Madeleine Chapsal // L'express. 1957. №.310 (31 mai). P. 22.

Парижское психоаналитическое общество состояло в основном из крупных парижских буржуа и евреев, эмигрировавших из Австро-Венгрии. Французское психоаналитическое общество было более «французским», более демократическим и не ограничивалось Парижем. Все его руководители были французами, получившими католическое воспитание и национально мыслящими. Хотя большинство из них были атеистами или агностиками, они выражались языком, понятным католикам. Хотя в новом Обществе евреев было примерно столько же, сколько и в старом, они не занимали руководящие должности, а потому Общество Лагаша и Лакана было принципиально «не-еврейским». Вместе с тем ему был чужд и антисемитизм, хотя некоторые его члены порой выказывали юдофобские настроения. Французское психоаналитическое общество воплощало *французскую* традицию психоанализа, отталкивающуюся от Декларации о правах человека и идеалов Французской революции. Этим оно разительно отличалось от Международной психоаналитической ассоциации, для которой еврейство было чем-то вроде гарантии близости к Фрейду. Таким образом, возникла оппозиция между «французами» и «немецкими евреями».

«Французы» и «евреи» столкнулись в Риме 26 сентября. Пользуясь своим преимуществом членства в МПА, вторые сделали первый ход: Ф. Паш, представлявший Институт психоанализа, сделал доклад о фрейдовской теории импульсов; затем Лебовичи и Дядькин говорили о проблемах детского психоанализа. После этого на трибуну Института Психологии вышел Лагаш, который выразил сожаление по поводу того, что доклад Лакана, чересчур длинный, не может быть озвучен, а потому распечатку его текста раздали всем присутствующим. Сам Лакан ограничился краткой речью о Символическом. Кроме того, он бросил камень в огород Лагаша, заявив, что у психоанализа нет ничего общего с психологией. После него снова выступал Лагаш, который заметил, что Лакан не «разрушает» технику психоанализа, но лишь «видоизменяет» ее. Таким образом он пытался показать, что Лакан остается правоверным психоаналитиком. Сам Лагаш не разделяет взглядов Лакана, но и не осуждает их. Он упрекает своего коллегу лишь в том, что тот избрал чересчур хитроумную текстуальную политику, заставляя тексты говорить то, чего в них нет. После краткого выступления Гранова выступила Ф. Дольто, которая сказала, что считает себя «маленьким дракончиком» рядом с двумя «большими драконами» — Лаканом и Лагашем. Она говорила о сходстве своих исследований с выкладками Лакана, особенно в отношении *стадии зеркала* и «расщепленного тела».

Когда она закончила, Лакан подбежал и обнял ее. Впрочем, не все «французы» пели дифирамбы Лакану: после Ф. Дольто выступал Д. Анзье, который упрекнул своего учителя в излишней систематизации и стремлении свести всю человеческую деятельность вообще и поле психоаналитического опыта в частности к языку. Кроме того, он заявил, что Лакан опирается не столько на феноменологию и экзистенциализм, сколько на сюрреализм. Лакану это было неприятно: во-первых, он стремился показать себя правоверным фрейдистом, а во-вторых, сюрреализм в послевоенные годы совершенно выродился, и ссылки на него выставляли аналитика в невыгодном свете. К открытому признанию всей важности для его учения сюрреализма он вернется только в 1966 г. 27 сентября состоялся коллоквиум, посвященный ответам Лакана на замечания коллег. После выступления Леклера Лакан снова говорил о языке и о своей концепции скользящего означающего.

Обратимся к «Римской речи» Лакана и посмотрим, в чем заключалась предлагаемая им «новая ортодоксия». Для нас это чрезвычайно важно, ведь и сам Лакан говорит, что его «публичный манифест» призван стать благим предзнаменованием обновления психоанализа, укорененного в языке. Но, несмотря на революционный характер своей речи, Лакан настаивает, что «все сказанное здесь даже по духу своему столь мало оригинально, что не содержит ни единой метафоры, которая не повторялась бы в работах Фрейда с частотой лейтмотива, проливающего свет на самый замысел их»[2]. Такой тактический ход вполне понятен: Лакан ни в коем случае не мог заявить, что порвал не только с Парижским психоаналитическим обществом, но к тому же впридачу и с Фрейдом. Впоследствии это войдет у него в привычку, и до конца своих дней Лакан, излагая свое оригинальное учение, будет настаивать на том, что всего лишь следует букве фрейдовских текстов, нимало не смущаясь тем, что ничего похожего в этих текстах никто, кроме него, вычитать не сможет.

Прежде всего Лакан говорит, что разрыв со сложившейся терминологической традицией (прокламируемой американской школой) представляется ему преждевременным. Фрейдовскую терминологию нужно лишь прояснить и привести в соответствие с языком антропологии и новейшей философии (под которой понимается феноменология и, по-видимому, недавно обруганный им экзистенциализм — во всяком случае, в пользу этого предположения свиде-

[2] *Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. С. 30.

тельствует использование им сартровской терминологии). В этом философском языке, считает Лакан, психоанализ без труда узнает свой собственный язык. Реформаторский пыл нашего героя обусловлен его убеждением в «порче» и «ухудшении» аналитического дискурса, что побуждает его применить психоаналитический метод к тому сообществу, которое его практикует. Впрочем, этот «анализ аналитиков» сводится по большей части к инвективам, то скрытым, а то и вполне явным, против М. Бонапарт и группы Нашта. Поскольку мы уже разобрались во всех перипетиях раскола в среде французских аналитиков, эта сторона лакановского доклада нас не слишком интересует.

Гораздо интереснее для нашего исследования программное заявление Лакана о том, что психоаналитические концепции обретают свой подлинный смысл лишь тогда, когда они «ориентированы в поле языка и подчинены функции речи»[3]. Среда психоанализа постоянна — это речь пациента. В этой речи пациент *воссоздает себя для другого*, открывает фундаментальное отчуждение, заставлявшее его конструировать свое существо для *другого* и обрекавшее его на *похищение другим*. Таким образом, Эго по самой своей сути есть фрустрация, вызванная объектом, в котором отчуждено желание субъекта. Лакан буквально следует Кожеву: даже присваивая образ в виде зеркального отражения, субъект находит в этом образе лишь *желание другого*. В исследовательском, а вернее, в аналитическом плане то обстоятельство, что психоанализ имеет дело исключительно с речью субъекта, означает, что дискурс субъекта, направленный на другого, каковым выступает аналитик, приобретает смысл лишь как «удачно расставленная пунктуация». Именно этим пунктуированием Лакан объясняет свою практику прерывания сеанса. Аналитик впадает в худшее из заблуждений, полагая, что имеет дело с переживаемой субъектом реальностью; это всего лишь «подслащенная пилюля интуиционистской, и даже феноменологической, психологии»[4].

Единственный объект, доступный аналитику, — это воображаемое отношение, связывающее его с субъектом как *собственным Я* (moi). Поэтому обращаться он должен не к *пустой* речи, в которой субъект говорит о ком-то похожем на него, но совершенно неспособном усвоить его желание, не к «навязчивой интрасубъективности», но к речи *полной*, то есть к истерической интерсубъ-

[3] Там же. С. 17.

[4] Там же. С. 23.

ективности и символической интерпретации. В припоминании (remémoration) прошлое не просто воспроизводится, но актуализируется в речи, что предполагает множество «присутствий» (presences). Как много лет спустя напишет Делёз, «не праздник Федерации чествует или представляет взятие Бастилии, но взятие Бастилии заранее празднует и повторяет все Федерации»[5]. Лакан прибегает к хайдеггеровскому термину *gewesend*, говоря о том, что припоминание формирует субъект «как сущий тем, кто таким-то образом был»[6] (comme étant celui qui a ainsi été). Эта темпорализация в своем внутреннем единстве дает конвергенцию когда-то бывших моментов. Истерическое разоблачение прошлого двусмысленно, но не потому, что его содержание витает где-то между Воображаемым и Реальным, а потому, что оно в равной степени принадлежит и тому, и другому. Оно не истинно и не ложно, поскольку к реальности речи эти понятия вообще неприменимы. Это не бергсоновский «миф» восстановления длительности, где подлинность каждого момента достигается лишь модуляцией всех предшествующих моментов, не интуитивистская «мистификация» и не биологическая память, но история. Субъект удваивает свою историю речью, адресованной другому, и именно это удвоение, утверждает Лакан, лежит в основании психоанализа.

Только речь сообщает смысл действиям индивида, который живет в области «конкретного дискурса как поля трансиндивидуальной реальности субъекта». Говорящий конституируется своим говорением как интерсубъективность, и лишь внутри интерсубъективности конституируется история субъекта. В этом свете Лакан дает и дефиницию бессознательного: «Бессознательное есть та часть конкретного трансиндивидуального дискурса, которой не хватает субъекту для восстановления непрерывности своего сознательного дискурса»[7]. События рождаются в первичной историзации; иными словами, история создается на той самой сцене, на которой она, будучи однажды уже записана, разыгрывается вновь. Одно и то же историческое событие может переживаться либо как победа или поражение парламента и двора, либо как победа или поражение пролетариата и буржуазии. Поскольку в памяти людей эти события в зависимости от интерпретации оставляют разный след, мож-

[5] *Делёз* Ж. Различие и повторение / Пер. Н. Б. Маньковской и Э. П. Юровской. — СПб.: Петрополис, 1998. С. 13.

[6] *Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. С. 26.

[7] Там же. С. 28.

но считать, что это разные исторические события. Лакан не забывает раскланяться перед коммунистами: первое событие, говорит он, изживается с исчезновением реальности парламента и двора, тогда как второе останется в памяти людской до тех пор, пока существуют люди, подчиняющие свой бунт борьбе за выход рабочего класса на политическую сцену, то есть те, для кого имеет смысл диалектический материализм[8]. По сути, Лакан предвосхищает некоторые положения «Критики диалектического сознания» Сартра. Впрочем, Сартр еще только движется к синтезу экзистенциализма и марксизма, а Лакан не замечает несовместимости своего «структуралистского» представления об истории с историческим материализмом. Во всяком случае, он не сомневается в том, что эти его замечания имеют самое непосредственное отношение к психоанализу, поскольку позволяют отделить технику расшифровки бессознательного от теории инстинктов и влечений.

«То, что мы приучаем субъекта рассматривать как бессознательное, — это его история»[9]. Иными словами, аналитик помогает субъекту осуществить *сегодняшнюю* историзацию фактов, обусловивших в прошлом исторические «повороты» в его существовании. Однако эту роль они смогли сыграть только в качестве фактов *уже исторических*, то есть так или иначе признанных или подвергшихся цензуре. Забытое проявляется в действиях, вытесненное сопротивляется тому, что говорится в каких-то других фрагментах речи, а обязательство (кивок в сторону Сартра) увековечивает в символе ту иллюзию, в плену которой оказался субъект. Не имеет смысла говорить о каких-то «биологических» инстинктах, поскольку инстинктивные стадии в самом процессе их переживания организованы в субъективность. Если усматривать в биологических инстинктах стадию созревания Я, то придется признать существование образа Я и у креветки, и у медузы. Итак, субъект не есть ни результат биологического онтогенеза, ни субъективность; он выходит далеко за пределы субъективного восприятия, и истина его истории не помещается целиком в произносимом им тексте. «Бессознательное субъ-

[8] Тем не менее в тексте «Римской речи» Лакан явно отдает предпочтение церкви: «Ирония революций состоит в том, что они порождают власть тем более абсолютную в своих проявлениях не оттого, что, как считают многие, она более анонимна, а оттого, что она в большей степени сводится к означающим ее словам. И более чем когда-либо, с другой стороны, власть церквей обусловлена языком, который они сумели сохранить...» (Там же. С. 53.)

[9] Там же. С. 31.

екта есть дискурс другого...»[10] Пока ничего более ясного мы о субъекте не услышим.

Желание индивида получает свой смысл только в желании другого, поскольку его главный объект — признание со стороны другого. Чтобы быть удовлетворенным, это желание требует признания в символе или в регистре Воображаемого, оборачиваясь поисками речевого согласия или борьбой за престиж. Задача психоанализа заключается в том, чтобы в субъекте воцарилась толика реальности, которую желание поддерживает по отношению к символическим конфликтам и воображаемым фиксациям как средство их согласования. «...Наш путь — это тот интерсубъективный опыт, в котором желание достигает признания»[11].

В свете такой кожевианской концепции субъекта Лакан утверждает, что символ и язык представляют собой одновременно и структуру, и границу поля психоанализа. Симптом, по Лакану, целиком разрешается в анализе языка, поскольку и сам он структурирован как язык; иными словами, симптом есть язык, *речь* которого призван «освободить» психоанализ. «...Первородство, которое отнял было у слова Гёте... снова к нему возвращается...»[12] Символ приобретает постоянство концепта не в символическом действии (к которому способны и животные), но только в речи (неважно — звуковой или нет). Слово есть присутствие, созданное из отсутствия; посредством слова отсутствие начинает именоваться (fort/da Фрейда). Однако овладение тем объектом, заставляющее его появляться и исчезать, разом и предвосхищает, и провоцирует его присутствие и отсутствие. Это овладение вместе с тем убивает объект: «...Символ с самого начала заявляет о себе убийством вещи, и смертью этой увековечивается в субъекте его желание»[13]. Потому и сам субъект утверждает себя для других как желание смерти[14].

Из модулированной пары присутствия/отсутствия рождается вселенная языкового смысла, в которой впоследствии упорядочивается вселенная вещей. Концепт, который есть след (trace) некоего небытия, порождает вещь. Концепт есть сама вещь; более того, мир слов порождает мир вещей, сообщая их сущности свое

[10] Там же. С. 35.

[11] Там же. С. 49.

[12] Там же. С. 41.

[13] Там же. С. 89.

[14] «...Ни одно существо не призывается им иначе, нежели среди теней царства мертвых». (Там же. С. 90.)

конкретное бытие. «...Человек говорит, но говорит он благодаря символу, который его человеком сделал»[15]. Лакан опирается на этнографический материал: брак у «примитивных» племен определяется порядком предпочтений, правила которого, как и язык, имеют императивную форму, но по своей структуре являются бессознательными. Иными словами, над царством природы стоит царство культуры. «...Момент, когда желание становится человеческим, совпадает с моментом, когда ребенок рождается в язык»[16]. Этот Закон опирается на *имя отца*, которое есть древнейший носитель символической функции. Общая формула, предлагаемая Лаканом, выглядит следующим образом: «субъект не столько говорит, сколько сказывается»[17].

Принципы, лежащие в основе фрейдовской речи, как утверждает Лакан, есть не что иное, как диалектика самосознания, идущая от Сократа к Гегелю, которая «от ироничного предположения реальности всего рационального устремляется к научному суждению, гласящему, что все реальное рационально»[18]. Итак, Реальное рационально. Однако если у Гегеля реконструкция феноменологии духа располагала субъекта в центре самосознания, то открытие Фрейда позволяет увидеть, что субъект смещен относительно этого центра. Психоанализу необходимы основные структурные моменты гегелевской феноменологии: диалектика Господина и Раба, диалектика «прекрасной души» и «закона сердца» и вообще все то, что позволяет понять, каким образом конституирование объекта подчинено реализации субъекта. Если Гегель лишь пророчествовал о глубинной идентичности частного и универсального, то психоанализ открыл ту структуру, в которой идентичность реализуется как отъединяющаяся от субъекта. Чтобы *освободить* речь субъекта, необходимо ввести ее в язык его желания.

Но, чтобы преодолеть отчуждение субъекта, необходимо обнаружить смысл его дискурса во взаимоотношениях *собственного Я* (moi) субъекта и *Я* (je) *его дискурса* (*moi* и *je* различаются как эго и то, что обозначается фразой Фрейда: «Там, где было Оно, должно стать Я»). Для этого необходимо отказаться от мысли о том, что *собственное Я* субъекта идентично тому *присутствию*, которое обращает речь к аналитику. Таким образом, Лакан обращается к исследованию

[15] Там же. С. 46.

[16] Там же. С. 88.

[17] Там же. С. 50.

[18] Там же. С. 62.

субъективности и опирается не столько на Гегеля, сколько на Сартра, которого в те времена должен был ругать по соображениям конъюнктуры. Психоанализ, говорит он, посредствует между человеком «озабоченным» и субъектом абсолютного знания и требует «деятельного включения субъекта в практику [анализа]»[19]. Именно на таком включении понятия субъективности в марксистское учение о практике настаивал Сартр.

19 Там же. С. 91.

ГЛАВА 9.
ЛУЧШИЕ ГОДЫ

Психоанализ подобен искусству хорошего мясника, с умением разделывающего тушу животного, разделяя суставы с наименьшим сопротивлением.

Ж. Лакан. *Семинары.* Кн. 1

«Лучшими годами» называли участники Французской психоаналитической ассоциации период 1953–1963 гг., когда возник новый раскол. В эти годы вокруг Лакана и Лагаша сложилась тесная группа единомышленников, выработавшая даже свой собственный сленг, инспирированный новоязом Октябрьской революции в России. Так, Лакан стал «большим Жаком» (grand Jacques) или «Лакановым» (Lacanov), Лагаш — «дядюшкой Дани» (oncle Dany), а возникшие в ассоциации группы стали «советами» или «тройками». Молодое поколение психоаналитиков, пришедшее в ассоциацию, не имело ничего общего с «героической эпохой» Международной психоаналитической ассоциации; французский психоанализ для нее начинался с 1948 г., а подлинными основателями этого движения в их глазах были Лагаш, Лакан, Ф. Дольто и М. Бове. Наиболее заметную роль среди нового поколения играла «тройка», составленная из Владимира Гранова, Сержа Леклера и Франсуа Перье, а также Мустафа Сафуан, Дидье Анзье, Жан-Бертран Понталис и Жан Лапланш. Все они были учениками и анализантами Лагаша и Лакана. Любимцем Лакана в эти годы был В. Гранов, который при втором расколе переметнется в лагерь МПА.

Поскольку все эти лица будут играть большую роль в следующем расколе, да и вообще в судьбе лаканизма, стоит немного сказать о них. Владимир Гранов всегда стоял в группе лаканистов особняком. Он не учился у Лагаша и не проходил анализ у Лакана. Его аналитиком был Шлюмбергер, а супервизорами — Паш и Бове. Гранов происходил из еврейской семьи, издавна обосновавшейся в Одессе и получившей большие привилегии от Екатерины II; его пра-

дед в свое время был известным лингвистом. Сам Владимир мечтал о карьере актера или архитектора. После октябрьской революции его семья эмигрировала в Эльзас, а войну провела в Ниме, где Владимир впервые познакомился с трудами Фрейда. Гранов вырос в обществе русских эмигрантов и по воспитанию был ближе к русской аристократии, чем к еврейской диаспоре. Он щегольски одевался, коллекционировал автомобили и прекрасно готовил. Школа Лакана представлялась ему плацдармом для всемирной экспансии через посредство еврейской диаспоры, и после второго раскола он сделал ставку на МПА и самолично составил вердикт об отлучении своего учителя. Лакан относился к нему с опаской, но отдавал должное его способностям.

Перед Второй мировой войной в Страсбурге Гранов, тогда еще учившийся в гимназии, познакомился с другим еврейским мальчиком по имени Серж Лейбшютц. Дружбы между ними тогда не сложилось, поскольку русские эмигранты презрительно относились к местным евреям. Семья Лейбшютцев после начала войны перебралась в Париж, а оттуда — на юг, в свободную зону. В Марселе отец Сержа выправил себе фальшивые документы на фамилию Леклер, которую впоследствии принял и молодой человек, занявшийся к тому времени изучением медицины. В Париже Серж возобновил знакомство с работавшим в Сальпетриере Грановым и познакомился с неким индуистским гуру, от которого в первый раз услышал о Фрейде. Этот человек посоветовал ему пройти анализ у Ф. Дольто. Эта грубоватая дама, разделявшая интерес Сержа к индуизму, прямо заявила ему, что увлечение индуистской мистикой соответствует анальному типу характера. По-видимому, это заявление стало причиной недоверия, которое Леклер всегда испытывал к психоаналитической терминологии. Как и Гранов, Леклер вынашивал планы всемирного распространения лаканизма. Но, в отличие от своего друга, он искренне любил Лакана и навсегда остался его верным учеником. Со временем он стал одним из самых знаменитых клиницистов Франции.

Молодой Леклер, в студенческие годы штудировавший учебник по анатомии нервной системы, впоследствии познакомился с автором этого труда — Франсуа Перье. Перье в тринадцатилетнем возрасте лишился отца, военного, не скрывавшего своей юдофобии и писавшего декадентские стихи. Перье изучал музыку, был отличным пианистом и певцом и в юности зарабатывал на жизнь, выступая в кафе. Впоследствии он получил медицинское образование и после войны прошел курс психоанализа у Бове. Бове в те

годы развивал свое учение об интроекции материнского фаллоса в сверх-Я, и этот диагноз Перье казался совершенным вздором. Поэтому он заявил своему аналитику, что интроекция произошла успешно, и на этом анализ был закончен. После этого Перье оказался на кушетке Лакана, которого интересовала не столько истерофобия пациента, сколько ятрогенная ипохондрия, которую тот заработал у Бове. Кроме того, Лакану представлялись весьма любопытными переживания молодого человека из-за совпадения его имени с именем знаменитого киноактера: Франсуа Перье, снимавшийся у многих великих режиссеров той эпохи, женился на некой Жаклин Порель; так же звали возлюбленную молодого врача. Кроме того, во Франции была очень популярна минеральная вода «Перье», причем к рекламному рисунку знаменитого карикатуриста Ж. Эффеля был добавлен текст: «Вы не пили “Перье”? Тогда вам нужно к психоаналитику!». Проживший всю жизнь на Монмартре Перье не вынашивал никаких экспансионистских планов, насмехался над МПА и мечтал когда-нибудь возглавить французскую школу психоанализа.

Ученики Лагаша, прошедшие психоанализ у Лакана, могли сделать карьеру во Франции, однако чувствовали свою изоляцию от заграничных коллег. Поэтому они настаивали на необходимости своего членства в МПА и требовали от Лакана установить контакты с этой «империей». Кроме того, они чрезмерно идеализировали Лакана, и это неизбежно должно было обернуться жестоким разочарованием. Они принадлежали к тому же поколению, что и «тройка» лакановских любимцев, однако были лишены власти. Они требовали признания.

Мустафа Сафуан родился в Александрии и был сыном преподавателя риторики. Отец был секретарем первого в Египте профсоюза рабочих и в дни юности Мустафы по большей части сидел в тюрьме. Увлекшись философией Г. Фреге и А. Койре, Мустафа выбрал карьеру философа; кроме того, он усердно изучал языки — греческий, латинский, французский, английский и классический арабский. В 1940 г. он познакомился с сочинениями Фрейда и по совету своего коллеги из Александрийского университета отправился в Париж, чтобы пройти анализ. Шлюмбергер не удовлетворил его, и молодой философ обратился к Лакану, который сперва стал его аналитиком (анализ продолжался пятнадцать лет), а потом привлек его к работе своего семинара. Учение Лакана о Воображаемом, Символическом и Реальном решило дальнейшую судьбу молодого араба: он решил стать психоаналитиком.

Вернувшись в 1953 г. в Египет, Сафуан выполнил перевод на арабский язык «Толкования сновидений», а двадцать лет спустя перевел «Феноменологию духа» Гегеля. В 1958 г. он вновь отправился во Францию и с тех пор продолжал свою деятельность то в Африке, то в Европе.

Жан-Луи Лапланш происходил из богатой семьи виноградарей из Бургундии. Всю свою жизнь он вел двойную жизнь: по рабочим дням он был парижским интеллектуалом, а по выходным — бургундским виноградарем. Получив католическое воспитание, он тем не менее исповедовал «левые» взгляды: после Освобождения он принял участие в организации троцкистской группы «Социализм и варварство». Он изучал философию у Ж. Ипполита, защитил диссертацию о Гёльдерлине[1], учился в Гарварде, а по возвращении в Париж увлекся учением Лакана и оказался на его кушетке. Став преподавателем философии, Лапланш мечтал быть аналитиком и по совету Лакана начал изучать медицину, к которой прежде не испытывал никакого интереса. Сделав блестящую университетскую карьеру, он стал преподавать психоанализ на отделении психопатологии.

Жан-Бертран Лефевр-Понталис, родственник Луи Рено, родился в очень богатой парижской семье. Став преподавателем философии, он писал под псевдонимом Понталис. Этот ученик Мерло-Понти активно сотрудничал с журналом Сартра «Les Temps modernes», представляя французским интеллектуалам лаканистскую версию психоанализа. Еще до первого раскола он прошел анализ у Лакана, который немедленно привлек молодого философа к работе в своем семинаре. Именно Понталису мы обязаны записью трех лакановских семинаров — «Отношение объекта», «Образования бессознательного» и «Желание и его интерпретация». В 1963 г. Понталис оставит Лакана и войдет в состав Психоаналитической ассоциации Франции.

Лакан вынашивал планы всемирной экспансии своего учения, которое разительно отличалось от психоанализа наштовской группы своим интеллектуализмом. Он разрабатывал философскую концепцию субъекта, на которую смог бы опираться психоанализ, и настоятельно рекомендовал своим ученикам читать Соссюра, Хайдеггера и Мерло-Понти. Французская психоаналитическая ассоциация издавала собственный журнал, незатейливо названный «Психоанализ». Благодаря связям Лагаша с университетским издательством, вышло восемь номеров. Первый выпуск был целиком отдан Лака-

[1] Лакан упоминает об этой диссертации на своем семинаре 16 декабря 1959 г.

ну и воспроизводил «Римскую речь». Э. Бенвенист написал для него фундаментальную статью о функции языка в учении Фрейда. Во втором номере была напечатана стенограмма лакановского семинара об «Украденном письме» Э. По, а также статьи Лагаша, Перье, Леклера, Гранова и Р. Лефор. В третьем номере, помимо текстов Лакана и Фаве-Бутонье, был напечатан текст Ж. Ипполита об отношении психоанализа к гегелевской феноменологии. В четвертом номере Лакан комментировал случай Шрёбера, в пятом Леклер писал о «Человеке с волками». Шестой номер освещал события Международного коллоквиума в Руайомоне и, кроме прочего, содержал любопытную полемику Лакана и Лагаша. В седьмом были опубликованы исследования по психоаналитической теории женской сексуальности. И лишь в восьмом номере не было ни одного текста Лакана. Нетрудно заметить, что журнал по большей части отражал содержание лакановских семинаров.

В эти годы во Франции активно переводились тексты Фрейда. Лакан в этой работе не участвовал и никак не влиял на подбор команды переводчиков. Своим ученикам он рекомендовал читать Фрейда по-немецки. Лагаш проявлял куда бóльшую активность и, помимо сотрудничества с переводчиками, затеял составление фундаментального «Словаря психоанализа»[2]. Впрочем, все словарные статьи написали ученики Лакана Лапланш и Понталис, так что когда в 1967 г. этот громадный труд, несущий многочисленные следы лаканизма, появился на свет, они сочли неправомерными требования Лагаша указать на обложке его фамилию.

Сам же Лакан в эти годы не имел собственного печатного органа, не был связан с университетом и проводил семинары в госпитале св. Анны. Хотя всем было ясно, что он является первой фигурой французского психоанализа, у него не было никакой реальной власти.

Лакан оставался все таким же аполитичным буржуа, как и в предвоенные годы. Однако его семья активно участвовала в антиколониальной борьбе. Лоранс в 1954 г. посетила Алжир в составе театральной труппы, а по возвращении вступила в коммунистическую партию. Лакан не одобрял этого шага; он сравнивал компартию с церковью и вообще не питал к ней теплых чувств, однако признавал право своей приемной дочери на самостоятельный выбор. Партийную работу Лоранс сочетала с изучением медицины. 10 мая

[2] *Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу / Пер. Н. С. Автономовой. — М.: Прогресс, 2000.

1960 г. ее арестовали и шесть недель продержали в тюрьме Рокет. Лакан, навещая ее, привозил ей стенограммы своих семинаров по этике психоанализа. Он писал Винникоту:

> ...Лоранс, дочь моей жены... доставила нам в этом году много переживаний (которыми мы гордимся), будучи арестована за свою политическую деятельность. Теперь она вышла на свободу, но мы все еще обеспокоены делом, которое пока не закрыто.
>
> Также и племянник, который во время своей учебы жил у меня как сын, только что был осужден на два года тюрьмы за свою борьбу против войны в Алжире[3].

Три года спустя Лоранс начала анализ на кушетке Конрада Штейна, члена Парижского психоаналитического общества: проходить анализ у какого-либо ученика своего отчима она считала неудобным, а большинство членов Французского психоаналитического общества были анализантами Лакана. Жюдит, по примеру старшей сестры, также включилась в антиколониальную борьбу. По окончании франко-алжирской войны она в течение двух лет преподавала философию в университете Алжира, а затем получила степень агреже во Франции.

В госпитале св. Анны Лакан продолжает работать с больными «с зоркостью, унаследованной от Клерамбо, и эстетикой комментария, позаимствованной у Кожева»[4]. Однако главным его делом остаются семинары, на которых он излагает свое учение. Лакан неизменно настаивает на том, что он не говорит ничего такого, чего нельзя вычитать у Фрейда. Мы видели, что уже в 1953 г. в Риме Лагаш справедливо замечал, что Лакан имеет обыкновение вычитывать в текстах то, чего в них нет. Однако Лакан никак не мог признать, что говорит он не «от Фрейда», но «от себя»: если он скажет, что излагает не фрейдовское учение, а свое собственное, это будет означать разрыв со всем психоаналитическим сообществом. Пока он не готов к такому разрыву, и ему приходится представляться лишь комментатором и толкователем Фрейда. Его положение парадоксально: «лаканизм существует постольку, поскольку он не существует»[5].

[3] Lettre de Lacan à Winnicott; transcrite par G. Gonzales et M.R. Grigg // Ornicar? 1985. №.33 (avril-juin). P. 10.

[4] *Roudinesco E.* Histoire de la psychanalyse en France. T. 2. P. 306.

[5] Ibid. P. 308.

Французское психоаналитическое общество тем временем предпринимало отчаянные попытки остаться частью Международной психоаналитической ассоциации. В ходе работы Лондонского конгресса МПА летом 1953 г. была назначена следственная комиссия, возглавляемая Винникотом, которая должна была представить заключение о работе Французского общества. Комиссия вынесла отрицательное суждение о дидактическом анализе как Дольто, так и Лакана. Последнего упрекали прежде всего в неправомерном сокращении срока психоаналитических сеансов, а кроме того, в слишком сильном влиянии на членов общества. Лакан, как обычно, пропустил эту критику мимо ушей.

В это время он по-прежнему увлечен лингвистикой Соссюра, однако если до 1953 г. учение Соссюра для него вписывалось в набиравшее во Франции популярность хайдеггерианство, то после «Римской речи» он склоняется к «структуралистскому» прочтению швейцарского лингвиста в духе Леви-Строса и Р. Якобсона. Он продолжает пользоваться гегельянской терминологией, хотя Гегель уже не так важен для него, как прежде. По-видимому, его увлечение идеями Соссюра было инспирировано Мерло-Понти, который первым во Франции указал на философское значение работ швейцарца. Лакан и Мерло-Понти много раз встречались, хотя дружбы между ними не сложилось. (О Мерло-Понти Лакан будет говорить в семинарах 1963–1964 гг.) В это же время у Лакана завязываются тесные отношения с гегельянцем Жаном Ипполитом, который принимает участие в лакановских семинарах. Вызревает то, что в 1960-е гг. будет названо «структурализмом» и «антигуманизмом», то, что будут бесконечно комментировать, хвалить и высмеивать.

Тем не менее семинары 1953–1954 гг. представляют Лаканафеноменолога. Эта феноменология, впрочем, как мы скоро увидим, носит весьма своеобразный характер и далеко уходит от гуссерлевской в сторону «структурализма». Центральным для лакановского анализа выступает понятие субъекта. Вводя это понятие, человек «вводит» самого себя. Вводя самого себя, он «вводит» и собеседника — того, кто говорит со мной, пользуясь «некачественным» языком. Поэтому искусство психоанализа есть искусство диалога. Лакан не дает четкого определения субъекта, но оговаривается, что субъект не есть Воображаемое, функцией которого выступает эго: «...Что же мы называем субъектом? Да то самое, что в развертывании объективации находится вне объекта»[6]. Определение вполне

[6] *Лакан Ж.* Семинары. Т. 1. С. 257.

феноменологическое, однако феноменологической системы мы здесь не обнаруживаем.

Лакан сравнивает психоанализ с практикой дзен, где передача может совершаться в равной степени как сарказмом, так и пинком ноги. Такой способ изыскания смысла предполагает отказ от какой бы то ни было системы, открывая мысль, находящуюся в движении, но в то же время готовую к тому, чтобы стать системой, поскольку сама эта мысль несет в себе догматический аспект. Лакан пересматривает распространенное убеждение, согласно которому фрейдизм, появившись в век сциентизма, является сциентистской системой. Напротив, говорит он, в «Толковании сновидений» вводится то, чего не было в предшествующей истории мысли — *смысл*. Толкование сновидений погружает нас в область смысла, где речь идет о субъективности человека, какой она представлена в его желаниях и отношении к окружающему миру. Отсюда видение той задачи, которую Лакан ставит перед собой: «Заново ввести регистр смысла, регистр, который и сам нужно поместить на подобающий ему уровень»[7]. Разобравшись в том, что это за уровень, мы сможем понять основную исследовательскую установку Лакана.

Уподобив себя мяснику Чжуан-Цзы и будучи человеком западной культуры, Лакан немедленно определяется с инструментом: расчленение в психоанализе производится не с помощью ножа, а с помощью понятий. При этом понятия возникают не из человеческого опыта, как представлялось сциентистам (в этом случае они всегда уже были бы готовыми), а из самих слов, будучи инструментами очерчивания вещей. Понятия, с которыми имеет дело аналитик, закостенели в обыденной речи, и вывести регистр смысла на подобающий ему уровень — значит прежде всего «освободить» понятия от обыденных смыслов.

Выговорив для себя необходимость освободить понятия от сковывающей их обыденности, Лакан немедленно уточняет три центральных понятия фрейдовского анализа. Сверх-Я, говорит он, является законом, лишенным смысла и опирающимся исключительно на язык: «Ты» выступает до сознания и представляет собой отнесенность к другому. Лакан подчеркивает свою опору на феноменологию, говоря об интенциональном характере цензуры. «Идеал Я» — средство защиты, увековеченное самим Я ради «продления удовлетворенности» субъекта (эта функция, по Лакану, наиболее гнетущая и оказывающая депрессивное воздействие). «Оно» не сводится ни

[7] Там же. С. 7.

к влечениям субъекта, ни к «чистым объективным данным», поэтому анализ никогда не сводится к выявлению агрессивности или эротизма субъекта. Та точка, к которой движется анализ и которой он никогда не достигает, есть «предельная точка диалектики экзистенциального распознавания — “Ты есть это”»[8]. Вообще, анализ имеет своей целью не достижение самообладания и бесстрастия, но достижение субъектом способности поддерживать аналитический диалог, так что такой анализ есть анализ дидактический. Открытие Фрейда, утверждает Лакан, есть открытие разума как введение человеческого существования в область смысла. В силу такого понимания фрейдовского открытия Лакан формулирует свой основной вопрос: что мы делаем, когда занимаемся анализом? В практической плоскости это значит: основывать конкретный опыт на понимании отношений аналитика и анализируемого. Психоанализ отличается от обычной, «конструктивной» психологии тем, что обращает самое пристальное внимание на контр-перенос, говоря не об одной личности анализируемого, но также о личности аналитика. Однако, подчеркивает Лакан, в отношения этих двоих неизбежно вмешивается третий элемент, каковым является речь.

Сутью фрейдовского анализа Лакан считает реинтеграцию субъектом собственной истории. Выделяя, как выражается Лакан, «ситуации истории», Фрейд вовсе не делает акцент на прошлом, поскольку «история не является прошлым. История есть прошлое лишь настолько, насколько прошлое историзировано в настоящем — историзировано в настоящем потому, что было пережито в прошлом»[9]. Поэтому воссоздание истории субъекта имеет форму поиска воссоздания прошлого. Нетрудно заметить, что Фрейда Лакан читает через прустовские очки, а потому он отказывается понимать анализ как трансформацию фантазматического отношения в отношение реальное. Важно не то, что субъект припоминает и переживает заново, но то, что́ именно он при этом реконструирует. «Центром тяжести субъекта является тот синтез прошлого в настоящем, который называют историей»[10].

Таким образом, речь идет о чтении, то есть о переводе совокупности той системы знаков, которая составляет субъекта. Реставрация прошлого — это форма воссоздания целостности субъекта; а поскольку доступ к субъекту открывается только в регистре речи, сле-

[8] Там же. С. 10.

[9] Там же. С. 20.

[10] Там же. С. 51.

дует говорить не о припоминании, но о переписывании истории. Лакан настаивает: «Я говорю вам только то, что есть у Фрейда»[11], и эта настойчивость лишь подчеркивает, насколько далеко ушел он от своего виртуального учителя. Скорее, ему стоило бы сослаться на Хайдеггера, ибо он заявляет, что субъект «захвачен» языком, который существенно отличается от смысла слов, что язык играет определяющую роль в истории субъекта и что именно в спонтанности речи функционирует та система мира, которая сложилась у каждого человека и которая служит мерой анализа.

Лакан настаивает на том, что Фрейд предпринял изучение именно «области истины субъекта»[12]. При этом он «находит» у Фрейда еще одну новацию: психоанализ всегда изучает особенное, и всякое осуществление психоанализа есть частный случай. Понятно, что Лакан снова обнаруживает у основателя психоанализа то, чего у того вообще-то не было: многочисленные критики Фрейда как раз и ставили ему в упрек стремление свести бесконечное многообразие частных случаев к общей схеме. Хотя весьма значительная часть фрейдовских текстов действительно посвящена разбору конкретных случаев, в целом он тяготеет к сведению их под единую рубрику. Однако Лакан, как обычно, говорит не столько о Фрейде, сколько о себе. Ученик Лакана Ф. Гваттари выразил эту программу следующим образом: «...Мы хотели создать науку, в которой тряпки и полотенца не смешивались бы с другими разнородными предметами; где тряпки и полотенца не объединяли бы под общей рубрикой "белье", но были бы готовы принять возможные контекстуальные различия, где разбирался бы вопрос о бармене, протирающем стаканы тряпкой, и о военных, подающих взмахом полотенца сигнал к бою»[13].

Такой подход проясняет и характер употребления Лаканом термина «субъект» (sujet): речь идет не о картезианском cogito, но об «исторически» выстраиваемой субъективации, о выстраивании субъективности. Именно поэтому Лакан почти никогда не говорит об «индивиде». Однако его «субъект» не сводится и к когнитивности. Разбирая вопрос о сопротивлении, Лакан обнаруживает в качестве его центра «последовательность фонем, составляющих часть дискурса субъекта»[14]; Фрейд, утверждает он, обращается к дискурсу

[11] Там же. С. 22.

[12] Там же. С. 30.

[13] *Guattari F.* Les schizoanalyses // Chimères. 1987. №.1.

[14] *Лакан Ж.* Семинары. Т. 1. С. 32.

в качестве реальности как таковой, причем конгломерат перекрывающих друг друга дискурсов формирует собственное измерение, плотность, «досье». Конечно, это еще не сам субъект, но субъект как таковой — и мы сейчас увидим это — недостижим даже для самого субъекта. Можно сказать, что дискурсивный субъект представляет собой ближайший, пароксизмальный подступ к субъективности. Сопротивление рождается на границе речи, точнее, той области речи, которую Лакан называет «идеациональной массой собственного Я»[15]; здесь возникает некоторый «итог безмолвия», предел, который никогда принципиально не достижим, но за которым рождается новая, *другая* речь, отделенная от истории субъекта. Лакан здесь толкует о трансгрессии. Впрочем, не будем забегать вперед: подробный разговор о трансгрессии у нас еще впереди.

Рассуждая о сопротивлении, Лакан формулирует очень важный для него вопрос: «Кто говорит?»; ответить на него — значит найти бессознательное. В аналитическом отношении столь просто сформулированный вопрос означает: что происходит с субъектом, остается ли он неизменным в процессе выписывания своей истории? Опираясь на свой клинический опыт, Лакан подчеркивает, что острота и значимость всякого феномена переживается субъектом как внезапное восприятие *присутствия*. Хотя ощущение присутствия (а точнее — многих разного рода присутствий) для нас является постоянным, мы это присутствие учитываем, но не осознаем как таковое. Совершенно естественно, что у Лакана присутствие оказывается *присутствием другого*. Речь субъекта является опосредованием между ним и другим, и в этом опосредовании реализуется другой. Вопрос состоит в том, каким образом чувство присутствия в определенный момент фиксируется на другом, и Лакан находит ответ на него: другой призывается в свидетели. Характер субъекта и его психические структуры всегда проецируются на уровень отношения к другому. Чем в большей степени другой становится опорой для субъекта, тем меньше он является «подлинно другим», и наоборот, чем сильнее утверждается субъект в качестве *собственного Я*, тем больше его отчуждение. Так что изначальный вопрос «кто говорит?» превращается в вопрос «что означает эта опора, найденная в другом?»

Связь *эго* с *другим* (то есть отношение субъекта к *другому себе*), утверждает Лакан, изначально формирует человека, являясь его важнейшей структурой. Слово «структура» Лакан употребляет уже

15 Там же. С. 33.

во вполне структуралистском смысле, так, как пользуется им Леви-Строс в «Элементарных структурах родства»; сами тексты Фрейда он считает структуралистскими на том основании, что принцип удовольствия у того никогда не полагается независимо. Однако в еще большей степени здесь чувствуется влияние Сартра, который утверждал, что структура сознания сама по себе есть нехватка, будучи направлена на то, чего сознанию недостает, а потому стремился отыскать «бытие, которое предполагает бытие другого в своем бытии»[16]. В своем движении от Гуссерля к Гегелю Сартр обнаружил, что «как раз в своем сущностном бытии я зависим от сущностного бытия другого, и вместо того чтобы противополагать мое бытие для меня моему бытию для другого, бытие-для-другого появляется как необходимое условие моего бытия для меня»[17]. Конечно, у Лакана речь идет не о бытии-для-другого, а скорее, о бытии-перед-лицом-другого, бытии-наряду-с-другим — в силу того, что он не предполагает в качестве исходного онтологического фундамента субъекта сартровскую *свободу*, столь осложнявшую и запутывавшую конструкции философа. У Сартра свобода требовала полностью открываться другому человеку, тогда как у Лакана другой уничтожается в этой открытости. Причина в том, что лакановское взаимодействие с другим разворачивается на уровне Воображаемого, тогда как Сартр настаивал на Реальном. В итоге Сартр так и не смог оторваться от картезианства и даже подвергался опасности солипсизма, утверждая, что «другой является неизбежным посредником, соединяющим меня со мной самим»[18]. Лакана же интересует реальность психических процессов, и удовлетвориться декартовским дуализмом он никак не может. Можно сказать, что в то время как Сартр пытается представить другого как *онтологически* присущего *моему* сознанию, Лакан отказывается от онтологизации Воображаемого и рассматривает другого в *психологическом* регистре. Однако несомненно, что у Лакана, как и у Сартра, «Я являюсь для себя только как чистая отсылка к другому»[19].

И наконец, как мы уже говорили, Лакан говорит о необходимости третьего элемента: если у Сартра «между мной и мной» стоял лишь другой со своей свободой (заключавшейся в возможности ре-

[16] *Сартр Ж.-П.* Бытие и Ничто / Пер. В. И. Колядко. — М.: Республика, 2000. С. 270.

[17] Там же. С. 261.

[18] Там же. С. 246.

[19] Там же. С. 283.

дуцировать меня к объекту), то у Лакана в этом посредствовании присутствует речь. У Сартра, следующего феноменологической традиции, третьим — «абсолютным Третьим» мог оказаться лишь Бог, сворачиваемый в своеобразной критике «несчастного сознания». Структурализм ставит на это место речь. В силу такой установки Лакан отказывается от представления о том, что смыслы, скрытые в словах дискурса, относятся к владениям эго. Однако он не повторяет ошибку Леви-Строса, заключавшуюся в онтологизации Структуры, подчеркивая, что «символическая система чудовищно запутана»[20], а значит, посредствование речи не носит однозначного четкого характера, основанного на бинаризме означающего и означаемого. Всякий лингвистический символ 1) зависит от всей совокупности символов, 2) устанавливается рядом совпадений и пересечений и 3) функционирует сразу в нескольких регистрах. Выражение «скользящее означающее» пока не появляется, но уже явно намечается. Таким образом, Лакан четко различает Символическое как таковое, то есть «открытие» человека символам, и кристаллизацию Символического в организованном дискурсе, и это позволяет нам четко уяснить существенное отличие его учения от сартровского, в котором «узнают объективно свою мысль через язык, в то время когда ее мыслят, *чтобы* воплотить в языке»[21]. Иными словами, Лакан отказывается от представления о суверенном Я как о владельце смыслов, не отрицая при этом, что «мы имеем дело с собственным Я пациента»[22] (почему он в этом так уверен, впрочем, не совсем понятно). Смысл психоанализа в свете такой позиции заключается в том, чтобы узнать, какую функцию берет на себя субъект в строе символических отношений.

Если субъект, таким образом, оказывается некой переменной функцией Символического, то с Реальным все обстоит еще сложнее. Субъект придает объектам ряд воображаемых эквивалентов, причем эта идентификация постоянно разрывается и строится заново, а предельная идентификация вообще никогда не достигается. В рамках этих «метаний» формируется «человеческое Реальное», то есть фиксированная реальность. У невротика на месте такой реальности — пустота, зияние.

В свете вышесказанного весьма последовательным выглядит заявление Лакана о том, что работа аналитика подобна комменти-

[20] *Лакан Ж.* Семинары. Т. 1. С. 73.

[21] *Сартр Ж.-П.* Бытие и Ничто. С. 287.

[22] *Лакан Ж.* Семинары. Т. 1. С. 84.

рованию текста, поскольку символическое тождественно языку: символическая функция есть функция речи[23], а «бессознательное является речью другого»[24]. Аналитик должен остерегаться понимать больше того, что содержится в речи субъекта; в определенном смысле он должен отказаться от понятности. Можно сказать, что Лакан отказывается от телеологизма *глубины* в пользу исследования *поверхности*. Недаром он сравнивает свою работу с геологией, позволяющей обнаруживать все новые и новые поверхности. Здесь вырисовывается основная проблема лакановского анализа: сопряжение Символического и Воображаемого при конституировании Реального. Лакан старается разрешить ее, вновь обращаясь к «стадии зеркала».

«Стадия зеркала», говорит он, не просто момент в развитии человека, но еще и то, что позволяет вскрыть отношение субъекта к своему образу как *прообразу* собственного Я. В процессе физиологического созревания субъект приобретает способность интегрировать свои двигательные функции, достигая контроля над собственным телом. Однако осознание целостности своего тела происходит раньше: «стадия зеркала» представляет собой процесс, в котором *вид* целостной формы тела дает субъекту воображаемое господство над ним. Таким образом, субъект предвосхищает завершение собственного психологического развития, и это предвосхищение определяет форму последующего реального овладения двигательными функциями. Этот первичный опыт видения себя закладывает основную структуру фантазматической жизни субъекта. Развитие субъекта всегда происходит лишь постольку, поскольку он включен в символическую систему и проявляется в ней посредством *подлинной речи*. Эта речь может принадлежать даже не ему, а, к примеру, аналитику. На примере М. Кляйн Лакан показывает, как аналитик формирует субъекта, включая его в эдипальную ситуацию. Между тем — и здесь Лакан прямо критикует зацикленность фрейдизма на Эдиповом комплексе — миф об Эдипе есть лишь незначительный фрагмент мифологии, к тому же не всегда пригодный[25]. Кроме того, символические перемещения могут и не привести к формированию Реального, если вещи не приходят в опреде-

[23] Там же. С. 121.

[24] Там же. С. 116.

[25] Несмотря на это, Лакан признает, что «на данный момент комплекс Эдипа занимает привилегированное положение в нашей культуре, в западной цивилизации». (Там же. С. 263.)

ленный порядок, то есть если не задействовано Воображаемое или, если воспользоваться фрейдовскими терминами, если эго не было должным образом использовано в качестве аппарата структурирования мира. Само *собственное Я* (moi) представляет собой воображаемую функцию. Для нас очень интересен непосредственный вывод Лакана: эго — это вовсе не субъект, и путать их нельзя. Само собой напрашивается отождествление эго с Воображаемым, ид — с Символическим, а суперэго — с Реальным, и сам Лакан против такого отождествления ничего не имел. Однако мы этого делать не станем по простой причине: фрейдовские термины несут свои собственные коннотации, совершенно чуждые лакановским.

Дальше Лакан противоречит самому себе: заявив, что не стоит искать больше того, что содержится в речи анализируемого, через неделю он говорит, что речь выражает бытие субъекта лишь отчасти, так что часть этого бытия остается недоступной для речи. Он никак не может окончательно оторваться от телеологизма и, опираясь на феноменологический по своей сути подход, имплицитно предполагает некоторое в-себе, не выражаемое полностью на уровне Символического. Лакановский субъект фокусируется там, где становится невозможной речь, где, говоря фрейдовским языком, анализ сталкивается с сопротивлением. Противоречия можно было бы избежать, если бы Лакан сознательно отказался от вопроса «кто сопротивляется?» Однако он не настолько позитивист, и ему приходится оставлять в своем дискурсе «слепое пятно», в котором с легкостью гнездится cogito. Однако Лакан не оставляет надежды на достижение этой темной области: она раскрывается в «подлинной» речи, то есть такой, которая направлена на истину и формирует эту истину в признании другим. «Подлинная речь является речью, выступающей как акт»[26]. И вновь совершенно прозрачны сартровские истоки лакановских суждений. «Подлинность» Сартра, по словам С. де Бовуар, «требовала от каждого человека взять на себя ответственность за свою жизненную ситуацию; и сделать это можно было, лишь трансцендируя эту ситуацию посредством той или иной активности»[27]. Или, как выразился сам Сартр, «я являюсь ответственным в моем бытии для другого, поскольку я его реализую свободно в подлинности или в неподлинности»[28]. Лакан подчеркивает еще один момент, кото-

[26] Там же. С. 146.

[27] *de Beauvoir S.* The Prime of Life / Transl. P. Green. — L., 1963. P. 342.

[28] *Сартр Ж.-П.* Бытие и Ничто. С. 269.

рый Сартр, правда, сформулировал позже, но который закономерно вытекает из его конструкции: проявляя «подлинность» (как выражается Сартр) или реализуя «полную речь» (как выражается Лакан), субъект подвергается трансформации. Но если для Сартра с его картезианством такое утверждение выглядит совершенно закономерным (свобода, ядром которой выступает озабоченность, требует ответственности за бытие-перед-другим), то для Лакана оно звучит довольно странно: если его динамический субъект постоянно складывается в ходе выписывания своей истории и, как можно заключить из предыдущих рассуждений, никогда не бывает статичным и ставшим, то как же для него возможна «полная речь»? У Сартра субъект или свободен, или вообще не существует. Аналогично и у Лакана его речь должна быть или «полной», или никакой. Позже Лакан придет к похожему убеждению, но пока он не замечает противоречия. Впрочем, его можно понимать в том смысле, что «неполная» речь, не позволяющая открыться *другому*, не ведет к формированию субъекта, поскольку регистр Воображаемого не задействуется. Таков, например, мальчик-волк, случай которого на семинаре 10 марта 1954 г. излагает Р. Лефор. И тем не менее Лакана можно упрекнуть в том, что он смешивает Воображаемое и Реальное. Сартр их четко различал, так что сознание у него имеет онтологический статус, а бытие-с-другими — психологический и эпифеноменальный. У Лакана и то и другое обладают психологическим статусом, так что совершенно непонятным оказывается его замечание о существовании какой-то части субъекта, ускользающей от Символического.

Лакан добросовестно пытается прояснить, что представляет собой Реальное, обращаясь к фрейдовской гипотезе либидо. При этом он сам чувствует, сколь далеко отошел от идей основателя психоанализа, и скромно замечает: «Мы не следуем за Фрейдом, мы идем бок о бок с ним»[29]. Фрейд «подпирает» свое учение о либидо свидетельствами современной ему биологии. За теорией инстинктов, подчеркивает Лакан, ясно проглядывает теория Вейсмана: индивид — ничто на фоне бессмертной субстанции жизни, бесконечно самовоспроизводящейся. Индивид — не тот или иной человек, но лишь носитель и воплощение человечности[30]. Аналогично носителем сексуального в психологической плоскости является

[29] *Лакан Ж.* Семинары. Т. 1. С. 162.

[30] «Если понятие рода обосновано, если существует естественная история, то лишь потому, что есть не только лошади, но лошадь *вообще*». (Там же. С. 164.)

образ, *Gestalt*. «Либидинальное влечение сфокусировано функцией воображаемого»[31].

Лакан с готовностью принимает реплику присутствующего на семинарах О. Маннони о том, что либидо инвестирует лишь образы объектов, тогда как инвестирование *собственного Я* есть интрапсихический феномен, в котором инвестируется онтологическая реальность Я. А если либидо становится объектным, оно может инвестировать только то, что симметрично Я. Поэтому следует признать существование двух нарциссизмов «в зависимости от того, инвестирует ли либидо интрапсихически онтологическое Я или же объектное либидо инвестирует нечто, что, возможно, является идеалом собственного Я и, во всяком случае, образом собственного Я»[32]. Иными словами, первый нарциссизм относится к телесному образу, идентичному для всех механизмов субъекта и создающему единство субъекта, а второй вводится ноэматической способностью сознания и имеет своим паттерном отношение к другому. Лакан не случайно использует выражение Гуссерля, у которого ноэма очерчивает объект как он дан в акте сознания, направленного на объект, и имеет своим ядром объект в такой перспективе, как он представлен в данном акте. Вполне правомерно продолжить лакановскую отсылку и заметить, что, если второй нарциссизм представляет собой ноэму, то первый является ноэзой, конституирующей чувственное восприятие, воображение и усмотрение сущности. В «Картезианских исследованиях» Гуссерля терминам «ноэза» и «ноэма» соответствуют их латинские эквиваленты *cogito* и *cogitatum*.

Любопытный комментарий к учению о ноэме дает Ж. Делёз: «Ноэма не только с самого начала заключает в себе нейтрализованного двойника тезиса и модальности выражающего предложения (воспринятое, вспоминаемое, воображаемое), но и обладает ядром, совершенно независимым от модальностей сознания и тетических характеристик предложения и полностью отличным от физических качеств объекта, полагаемых как реальные (например, чистые предикаты вроде ноэматического цвета, куда не входят ни реальность объекта, ни способ, каким мы его осознаем). Здесь, в этом ядре ноэматического смысла, возникает нечто еще более сокровенное, некий “верховный”, трансцендентальный “центр”, являющийся ни чем иным, как отношением между самим смыслом и объектом в его реальности. Отношение и реальность должны теперь возникать

[31] Там же. С. 165.

[32] Там же.

или полагаться трансцендентальным образом». При этом, считает Делёз, «гуссерлианский генезис, по-видимому, — лишь ловкий обман»[33]. Ядро ноэмы определяется как атрибут, но атрибут понимается как предикат, а не как глагол, то есть представляет собой понятие, а не событие. Связь смысла и объекта — естественный результат связи между ноэматическими предикатами — представляет собой, таким образом, рациональное отношение трансценденции и потому получает готовую форму денотации. Поэтому, считает Делёз, Гуссерль мыслил генезис не на основе смысла, существующего в предложении, но на основе врожденной способности общезначимого смысла и, более того, здравого смысла. И Лакан, опирающийся на гуссерлевскую конструкцию, действительно рискует возродить картезианского субъекта. Впрочем, Лакан, как это часто у него бывает, выражается весьма двусмысленно, и его рассуждение о «двух нарциссизмах» выглядит как «если бы мы приняли учение об инстинктах, то...», в то время как сам Лакан этого учения не разделяет.

И тем не менее Лакан говорит о том, что «другой пленяет человека благодаря предвосхищающему характеру того единого образа, который воспринимается им в зеркальном отражении или в самой реальности ему подобного»[34]. Понимать ли это «предвосхищение» как своего рода «экзистенциальные априори» или, быть может, как «априори исторические»? Скорее, пожалуй, второе, но только с учетом лакановского понимания историчности субъекта. В разные периоды жизни человека, говорит Лакан, другой соединяется с «идеалом собственного Я», так что идентификация второго нарциссизма представляет собой идентификацию с другим, позволяющую человеку определять свое воображаемое и либидинальное отношение к миру. Это позволяет человеку *увидеть* на своем месте свое собственное существо и структурировать его в зависимости от этого места и от собственного мира. Это и есть «онтологическое Я». Таким образом, собственное Я (moi) 1) структурирует реальность и 2) проходит через фундаментальное отчуждение, конституированное отраженным образом себя самого.

«Настройка» Воображаемого зависит от того, что трансцендентно по отношению к нему — от символической связи между человеческими существами, а символическая связь — это «то, что социаль-

[33] *Делёз Ж.* Логика смысла / Пер. Я. Я. Свирского; под ред. А. Б. Толстова. — М.—Екатеринбург, 1998. С. 136.

[34] *Лакан Ж.* Семинары. Т. 1. С. 169.

но мы определяем себя посредством закона»[35]. Все «собственные Я» определяются по отношению к другим исходя из обмена символами. При этом, естественно, возникает вопрос о движущей силе этих обмена и определения, и такой движущей силой оказывается *желание*. Лакан стремится опереться на Гегеля и утверждает, что человеческим желанием является желание другого. Именно эту гегелевскую схему, считает он, в полной мере выражает стадия зеркала. Активно участвовавший в ранних лакановских семинарах Ж. Ипполит утверждал даже, что тезис о «стадии зеркала» следует возводить прямо к Гегелю, а не к клиническим протоколам Лакана[36]. Желание, говорит Лакан, представляет собой негативность, возникающую в поворотный для складывания Я момент. Сперва оно смутно улавливается в другом, а затем соотносится с собственным. Все развитие цивилизации, по Лакану, представляет собой ряд реакций соотнесения собственного желания с желанием другого.

Поскольку гегелевская схема отношений Господина и Раба, движущей силой которых выступает желание, направленное на желание другого, очень важна для Лакана, остановимся на ней чуть подробнее. Как мы уже говорили, Лакан был знаком с Гегелем в интерпретации А. Кожева, так что к этому последнему и следует обращаться за разъяснениями.

«Человек — это Самосознание»[37], — излагает Гегеля Кожев. Созерцающий человек поглощен тем, что он созерцает; иными словами, познающий субъект утрачивает себя в познаваемом объекте. Поглощенный созерцанием объекта человек «вспоминает о себе» лишь тогда, когда у него возникает Желание (например, желание поесть). Таким образом, именно желание учреждает Я, и именно оно превращает бытие в объект[38]. Бытие человеком скрывает в се-

[35] Там же. С. 187.

[36] *Hyppolite J.* La Phenomänologie de Hegel et la pensée française contemporaine: (Figures de la pencée philisophique). P., 1971.

[37] *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. Лекции по "Феноменологии духа", читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / Пер. А. Г. Погоняйло. — СПб., 2003. С. 9.

[38] «Именно Желание (осознанное) какого-то сущего учреждает это сущее в качестве Я и раскрывает его в качестве такового, побуждая сказать: "Я"... И только Желание превращает бытие, само себе раскрывшееся в познании (истинном), в некий "объект", который открылся некоему "субъекту" как субъекту, от объекта отличному и ему "противостоящему". Только в "своем" Желании и через посредство Желания, а лучше сказать — в качестве такового, учреж-

бе и необходимо предполагает желание. Действие, порожденное желанием, направлено на удовлетворение этого последнего, и достичь своей цели оно может лишь через «отрицание» (то есть разрушение или преобразование) желаемого объекта. Так, утоление голода представляет собой уничтожение пищи. В 1955 г. Лакан будет говорить: «Любая воображаемая связь неизбежно подчиняет субъект и объект отношениям типа *ты или я*. То есть *если это ты, то меня нет*. Или *если это я, то нет тебя*»[39]. Это отрицающее действие на месте разрушенной объективной реальности создает некую субъективную реальность. «...Я Желания, — пишет Кожев, — это пустота, наполняемая положительным реальным содержанием только посредством отрицающего действия, которое удовлетворяет Желание, разрушая, преобразуя, "ассимилируя" желаемое "не-Я"»[40]. Поэтому у Я, образовавшегося в результате удовлетворения желания, та же природа, что и у вещей, на которые это желание распространяется. Природный предмет дает нам лишь самоощущение. Для того, чтобы возникло самосознание, предмет желания должен быть неприродным.

Желание — это ничто, зияние, пустота, наличное отсутствие чего-то. Это не то же самое, что желаемая вещь. Человеческое Я производится таким желанием, предметом которого выступает другое желание. И бытием этого Я является действование. Это чистое становление, так что форма его — не пространство, но время. Пребывать для него значит не быть тем, что оно есть, но быть тем, что оно не есть. «Таким образом, это Я оказывается произведением самого себя...»[41]

Предметом человеческого желания должно быть другое желание. Это значит, что желаний должно быть много, то есть «человек может появиться на земле только в стаде», а человеческая реаль-

дается и раскрывается человек — раскрывается себе и другим — как некое Я, как Я, по сути своей отличное от Не-Я и радикально ему противопоставленное. Я (человеческое) — это Я Желания, то ли "какого-то", то ли Желания как такового». (Там же. С. 11–12.)

39 *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 2. С. 242.

40 *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 1. С. 12. «...Самосознание... достоверно знает себя само только благодаря снятию того другого, которое проявляется для него как самостоятельная жизнь; оно есть *вожделение*». (*Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа / Пер. Г. Шпета. — СПб.: Наука, 2006. С. 97.) (А. Кожев переводит гегелевское das Begierde (вожделение) как la Desir.)

41 *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. С. 13.

ность может быть только общественной. Но, чтобы стадо сделалось обществом, необходимо, чтобы предметом желаний отдельных особей были желания других особей. Таким образом, антропогенное желание направлено не на налично-данный объект, но на другое желание. «...Человечно желать то, чего желают другие, и потому что они этого желают»[42]. Так, не удовлетворяющий никакие организменные потребности знак отличия или престижа желается лишь потому, что стал предметом желания других: «человеческая история — это история желаемых Желаний»[43]. Человек «питается» желаниями, как волк питается мясом. Если желания животных определяются их стремлением сохранить свою жизнь, то человеческое желание пересиливает желание самосохранения. «Удостоверяя» свою человечность, человек рискует жизнью ради удовлетворения желания другого желания. Однако желать желание — значит испытывать готовность поставить себя на место ценности, составляющей предмет этого желания[44], иными словами, желать, чтобы ценность, которую я собой представляю, стала ценностью, желаемой этим другим. Антропогенное желание, таким образом, всегда сводится к желанию «признания».

Раб подчиняется Господину, то есть признает ценность человеческой свободы. Этой свободы у него нет, она всегда у другого, у Господина, и в этом преимущество Раба. Неспособный признать признающего его Другого Господин оказывается в тупике. Раб, вынужденный признавать Другого, навязывает себя Господину, и в этом обоюдном признании человек становится вполне человеком. Но для этого Раб должен превзойти самого себя и «снять» себя как Раба. Господин не желает «снять» себя как Господина, так что инициатива принадлежит Рабу. Господина нельзя переделать: он стал таковым, рискуя жизнью, а потому господство для него — высшая ценность, которую он не в состоянии превзойти. Раб стал Рабом, не пожелав жертвовать своей жизнью, поэтому у него нет причин ограничивать себя положением Раба или Господина. Он открыт переменам и в самой своей сути является становлением и историей. Именно в этом смысле Лакан говорит об «историчности» субъекта.

Желание, говорит Гегель устами Кожева, неудовлетворимо. Будучи направлено на какой-либо предмет, оно является негацией этого

42 Там же. С. 14.

43 Там же. С. 15.

44 «...Без такой замены желалась бы ценность, вожделенный предмет, а не само Желание». (Там же. С. 15.)

предмета и ведет к его уничтожению. Так человек, поедающий бутерброд, «убивает» бутерброд в процессе удовлетворения желания съесть его. Поэтому возникает необходимость поставить между собой и предметом некое посредствующее желание. Таким образом, желание — это желание желания другого. В этот момент и возникает общественная стратификация: Господин перестает быть природным человеком, поскольку отрекается от животных потребностей и направляет желание на то, что не является необходимым для его физиологического (животного) выживания. А Раб остается животным, поскольку инстинкт самосохранения в нем оказывается превыше желания социального признания. Господин, говорит Гегель/Кожев, не может удовлетворить свое желание, поскольку не признает достоинства за Рабом, на желание которого оно направлено. А Раб, напротив, удовлетворяет свое желание посредством трудовой деятельности. Здесь завершается исторический процесс. «Конец истории» наступает потому, что дальше двигаться уже некуда: человек в лице Раба достиг удовлетворения желания и обрел ту свободу, от которой (опять-таки в лице Раба) первоначально отказался. Раб перестает быть Рабом, а Господин уходит с исторической сцены.

У Лакана формирование психической инстанции Воображаемого связано с невозможностью удовлетворения желания посредством негации другого. На месте Я или самосознания здесь всегда оказывается зияние, отсутствие субъекта. Никакие проекции в сфере Воображаемого и не могут привести к удовлетворению желания. Субъект, таким образом, отсутствует здесь как до, так и после каких бы то ни было действий, называть ли их трудовым процессом или символическим обменом.

Но, несмотря на явную близость к кожевскому Гегелю, Лакан подчеркивает воображаемый характер всех реакций соотнесения желаний. Субъект, говорит он, намечает и распознает желание через собственный зеркальный образ и через тело себе подобного, каковое также выступает его образом. «Именно в этот момент у человеческого существа происходит отделение сознания в качестве самосознания»[45]. В той степени, в какой желание субъекта пришло «со стороны», он ассимилирует тело другого и распознает самого себя как тело. Лакан говорит, никак не акцентируя этого, о том, что образ, с которым сталкивается субъект, есть образ Господина. Будучи подчинен этому образу, субъект изначально находится «в при-

[45] *Лакан Ж.* Семинары. Т. 1. С. 196.

сутствии абсолютного господина»[46]. В связи с гегелевской схемой Лакан своеобразно переосмысливает и фрейдовскую гипотезу деструктивного влечения: образ Господина, предстающий субъекту в зрительной форме, сливается для него с образом смерти. («…Он сам дает себе смерть. Посредством другого он хочет собственной смерти»[47], — комментирует присутствовавший на семинаре Ипполит.) Однако в том же самом движении, осознавая свое желание в другом, субъект получает от этого другого «призрак собственного могущества».

Отношения невротика и аналитика во всем подобны отношениям Раба и Господина у Гегеля: невротик живет отсроченной смертью Господина, ибо только после его смерти для невротика-Раба начнется подлинное существование. Господину, напротив, нечего ожидать, кроме своей собственной смерти, поскольку смерть Раба для него — всего лишь неудобство. По ту сторону смерти Господина Раб столкнется со смертью лицом к лицу и должен будет принять хайдеггеровское бытие-к-смерти. Анализ как раз и призван показать Рабу, что он живет отсрочкой, не принимая бытия-к-смерти; в этом состоит функция образа Господина, воплощенного в аналитике. Однако Раб всячески сопротивляется этому, «ведь он, как и все, рад быть рабом»[48].

Символическое отношение вечно в том отношении, что символ вводит элемент опосредования — третий элемент, определяющий места субъекта и другого и трансформирующий обоих. Переход к человеческому состоянию заключается в том, что имя обозначает определенное лицо. Таким образом, диалектика *собственного Я* и *другого* трансцендирует и переходит на более высокий уровень посредством отношения к другому, то есть посредством функции языка, который тождествен Закону. Все люди участвуют в этом символическом универсуме и в большей степени зависят от него, нежели конституируют его сами.

Усвоение субъектом образа формы другого конституирует внутри самого субъекта поверхность, благодаря которой возникает отношение внешнего и внутреннего. Обращаясь к другому, человек узнает себя как тело, «как пустую форму тела»[49]. В Воображаемом желание субъекта, как уже было сказано, может утвердиться лишь

[46] Там же. С. 198.

[47] Там же. С. 199.

[48] Там же. С. 375.

[49] Там же. С. 225.

в конкуренции, то есть в абсолютном соперничестве с другим за объект желания. Это порождает у субъекта агрессивное стремление уничтожить другого как носителя желания субъекта. Всякий раз, когда субъект воспринимает себя в качестве формы, то есть в качестве собственного Я, его желание проецируется вовне, а это означает невозможность человеческого сосуществования. Однако субъект существует в мире символа, то есть *говорящих других*. Поэтому желание может быть опосредовано и признано. И тем не менее господином вещи субъект оказывается лишь в той мере, в какой разрушает ее.

Другой как «человеческий объект» изначально опосредован соперничеством, отношением отчуждения. Как и Сартр, Лакан гипостазирует буржуазный тип отношений, распространяя их на все человечество и объявляя «природным». При этом не приходится рассчитывать ни на какое «снятие» отчуждения: если у Гегеля отчуждению подвергался дух, а у Маркса — труд, то у Лакана самый процесс отчуждения формирует субъекта, и «снять» отчуждение можно только вместе с самим субъектом. Но Лакан и не стремится к снятию отчуждения: деструктивные отношения, говорит он, существуют всегда на уровне Воображаемого, а потому не становятся смертельными. Мимоходом он «опровергает» дарвиновское учение: «борьба за выживание» — не более чем политический миф, «если г-н Дарвин выдумал его, то именно потому, что он принадлежал к нации корсаров, для которой основным промыслом был расизм»[50]. Этот миф, продолжает Лакан, противоречит реальному положению вещей, поскольку истребительного радикализма в природе не наблюдается, а «межвидовое прилаживание» не связано со смертельной борьбой. Звучит все это не слишком убедительно, особенно опровержение Дарвина на том основании, что все англичане — разбойники.

Гораздо интереснее мысль Лакана о том, что объекты, с которыми сталкивается субъект, переходят в плоскость языка, так что «символ... становится важнее объекта»[51]. Лакан весьма своеобразно понимает формулу гуссерлевской феноменологии «к самим вещам»: обратиться к вещам — значит обратиться к словам, поскольку слово — не виртуальная иллюзия вещи или ее «дуновение», но сама вещь. Если мы произносим слово «слон», это значит, что слоны уже присутствуют здесь, будучи гораздо реальнее, чем конкретные

[50] Там же. С. 234.

[51] Там же. С. 235.

особи, существующие где-то в Африке. Посредством слова «слон» устанавливается политика в отношении слонов. А политика представляет собой реализацию желания, которое, как мы уже видели, всегда есть желание, направленное на другого. «Речь представляет собой своего рода мельничное колесо, при помощи которого человеческое желание беспрестанно опосредуется, возвращаясь в систему языка»[52].

В связи с этим Лакан пересматривает и смысл психоанализа: в аналитическом отношении всегда присутствуют два субъекта, связанные пактом, который устанавливается на разных уровнях. Образ *собственного Я* субъекта в этих отношениях утрачивает целостность, колеблется и варьируется. Целью анализа является обретение субъектом целостного образа Я, к которому у него никогда не было доступа, распознавание всех этапов своего желания, то есть конституирование истории *собственного Я*. Речь есть то измерение, посредством которого желание субъекта включается в плоскость Символического. Лишь такое желание, сформированное перед лицом другого, становится признанным. Таким образом, речь идет не об удовлетворении желания, как в классическом фрейдизме, но именно о его признании. Субъект должен признать свои желания и добиться их признания от другого. Анализ — не разрушение систем защиты, но воплощение речи в истории субъекта. Это меняет понимание не только цели анализа, но и его места в человеческом существовании. Психоанализ — это диалектика и монтеневское «искусство беседы». В ходе психоанализа образ субъекта не только становится доступным аналитику, но и сам дополняется и изменяется.

Отметим еще одну важную мысль, которая пока не получает развития: «тупики» опыта Воображаемого не бесчисленны, поскольку основываются на *структуре тела*, задающей конкретную топографию.

В целом надо признать, что лакановские комментарии к текстам Фрейда, М. Кляйн или М. Балинта не складываются в какую-либо систему, так и оставаясь разрозненными комментариями. Однако Лакан чувствует необходимость в систематизации своей мысли, каковая достигается не в психоаналитическом, но в философском дискурсе. Так, предельным примером опыта Воображаемого оказывается гегелевская диалектика отношений Господина и Раба — предельным в том смысле, что регистр Воображаемого, в котором эти

[52] Там же. С. 237.

отношения разворачиваются, появляется лишь «на пределе нашего опыта». Аналитический же опыт, как поясняет Лакан, располагается в плоскости Символического.

Человеческое общество, в отличие от мира животных, не может быть основано на какой-либо объективируемой связи; интерсубъективность не объективируется. В основе отношений господина и раба лежит не закабаление человека человеком, не просьба побежденного о пощаде, а то, что Господин боролся из чистого престижа и рисковал жизнью ради признания. Именно этот риск и устанавливает его превосходство над Рабом. Эта ситуация открывается тупиком: признание со стороны Раба не имеет для Господина никакого значения, поскольку последний не признает за первым человеческого достоинства. Однако из этой исходной мифической точки ситуация переносится в плоскость Символического: Раб должен не просить пощады, но ходить на работу, а правила и распорядок работы вводят Символическое. Именно это позволяет помыслить и сам гегелевский миф: смерть не может переживаться как Реальное, и страх смерти существует только на уровне Воображаемого. У Гегеля к тому же смерть структурирована не как страх, но как ставка в рискованной игре. По-видимому, Лакана следует понимать следующим образом: психоанализ работает с Символическим, пытаясь подобраться к Реальному, а потому никакое понимание и никакое объяснение здесь невозможны. Поэтому все объяснительные схемы Лакан переносит в область философии, действующей на уровне Воображаемого. «Остерегайтесь понимать!» — призыв, обращенный не к философу, а к психоаналитику.

Поскольку Лакан отказал межчеловеческим отношениям в возможности объективации, ему приходится отказаться и от объективации языка как основания интерсубъективности. Всякая дискуссия о происхождении языка, говорит Лакан, обнаруживая влияние Леви-Строса, бессмысленна. Язык нельзя вывести из мышления, поскольку всякое мышление предполагает, что заранее существовал символ, представляющий собой структуру человеческой мысли. «Мыслить значит заменять слонов словом “*слон*”, а солнце — кругом»[53]. Таким образом, Лакан воспроизводит знаменитый парадокс Леви-Строса. «До речи нет ни бытия, ни небытия», — говорит он. Лишь с речью возникает то, что есть, и то, чего нет, истинное и ложное. На уровне Воображаемого, таким образом, возникает зияние: речь закладывает измерения истины, но в то же время всег-

[53] Там же. С. 296.

да остается где-то «позади» истины. Симметрично возникает дыра и в Реальном: всякая попытка постичь понятие бытия обнаруживает, что оно столь же непостижимо, как и речь, поскольку бытие существует только в регистре речи. Это «зияние бытия как такового… Речь внедряет зазор бытия в текстуру реального, одно и другое поддерживают друг друга как противовесы и представляют точное соответствие друг другу»[54].

Символ становится таковым лишь в соотнесении с другими символами; значение отсылает лишь к другому значению. Более того, значение слова задается всей суммой его использований. Поэтому Лакан говорит, что появление символа творит порядок нового бытия в человеческих отношениях. Поскольку в межчеловеческих отношениях мы всегда находимся внутри строя речи, все, что утверждает реальность, приобретает смысл только в зависимости от строя речи. Понятие всегда находится там, где нет вещи, замещая вещь. Или, как выразился Гегель, понятие есть то, что позволяет вещи присутствовать там, где она отсутствует. Отношение понятия к вещи характеризуется тождеством в различии, поэтому «мы говорим о вещах, а не о чем-то неопределяемом»[55]. Тождество в различии достигает в вещи «насыщения», что и дало Гегелю право сказать, что понятие является временем вещи. Бессознательное располагается вне времени в качестве понятия, поскольку само по себе оно является чистым временем вещи и как таковое воспроизводит вещь в некоторой модуляции. Таким образом, именно элемент времени конституирует порядок речи. Лакан максимально близко подошел к Хайдеггеру, понимая время как привилегированный экзистенциал. Поэтому неудивительно, что, по его мысли, «последний смысл речи субъекта перед аналитиком — это его экзистенциальное предстояние объекту его желания»[56].

Как мы уже видели, каждая семантема отсылает ко всей совокупности семантической системы. Это значит, что однозначных символов в человеческой речи не бывает. Иными словами, язык не обозначает вещи. Соссюровское означающее представляет собой слышимый материал, но не звук. И означаемое — не вещь, а значение, мы говорим означиваемое (signifiable) через означаемое (signifié). Отождествление означаемого с означиваемым — по сути, обман, но этот обман имеет структурное значение для языка, посколь-

[54] Там же. С. 301.

[55] Там же. С. 317.

[56] Там же. С. 318.

ку именно на нем основана верификация истины. Иначе говоря, в дискурсе пролегает разделение между истиной и ошибкой. Гегелевское абсолютное знание, по Лакану, представляет собой такой момент, в котором совокупность дискурса непротиворечиво замыкается на самой себе, полагая, объясняя и обосновывая саму себя. Таким образом, структура дискурса лежит «в основе открытия бытия как такового»[57]. Эта «целостность» дискурса, или абсолютное знание, считает Лакан, вполне достижима, ведь и прогресс физических наук представляет собой прогресс одной лишь символической системы, материал и почву которой дают вещи. Символическая система — не просто облачение вещей; она сама оказывает воздействие на вещи и на человеческую жизнь и создает собственный язык, никак не соотнесенный с голосом.

В связи с этим следует признать, что не субъект является хозяином символической системы; напротив, это символическая система говорит через субъект. Поэтому все заминки в нашей речи есть высказывание истины; истина проявляется в свободных ассоциациях и сновидениях, с которыми имеет дело психоанализ[58]. Такую речь субъект ведет не только при помощи слов, но и высказывает посредством собственного тела. При этом сам он не воспринимает ее как нечто значимое, так что «говорит он всегда больше того, что хотел сказать, всегда больше, чем ему известно»[59]. Более того, эта речь выходит за пределы субъекта дискурса, оставаясь, конечно, в пределах субъекта речи.

57 Там же. С. 344.

58 Если открытие Фрейда имеет смысл, то оно состоит в следующем — в обозначении истина хватает ошибку за шиворот». (Там же. С. 347.)

59 Там же. С. 348.

ГЛАВА 10.
В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОГО СУБЪЕКТА

Когда что-то появляется на свет, что-то такое, что мы вынуждены признать новым, когда возникает другой порядок вещей, перед нами тут же открывается новая перспектива в прошлом, и мы говорим себе: «Это никогда иначе и не могло быть, так испокон веков и было».

Ж. Лакан. *Семинары.* Т. 2

В 1954 г. Лакан отправился к Карлу Густаву Юнгу, жившему в Куснахте, неподалеку от Цюриха. Юнгу было 79 лет, и посетители съезжались к нему со всех концов света. Лакана Юнг интересовал не сам по себе, но только как ученик и соратник Фрейда. Юнг в то время еще не опубликовал свои мемуары, и потому Лакан желал расспросить его лично. В своем венском выступлении 7 ноября 1955 г. Лакан будет рассказывать о знаменитой фразе, сказанной Фрейдом Юнгу в Нью-Йорке перед статуей Свободы: «Они не знают, что мы принесли им чуму». Никому, кроме Лакана, Юнг об этом не рассказывал. Сам Лакан уверился в «подрывном» характере психоанализа.

Семинары 1954–1955 гг. были посвящены разработке новой теории субъекта, которую Лакан по традиции называл фрейдовской. «Возврат к Фрейду» теперь представлялся ему отказом от эгопсихологии и акцентированием роли бессознательного. Однако для того, чтобы двинуться в этом направлении, учение Фрейда следовало дополнить теорией субъекта, которая сделала бы невозможным сведение бессознательного к части сознания. Главным рабочим инструментом Лакана стала лингвистика. Той же задаче служило различение *собственного Я* (moi) и *Я* (je) как Я Воображаемого и субъекта бессознательного. Такое разделение, в немецком языке невозможное, предложил еще в 1926 г. Э. Пишон: фрейдовское *Ich* означает некое внутреннее пространство, где в соответствии с французской грамматикой противопоставляются *moi* и *non-moi*.

Поэтому один термин не передает концептуальное содержание *Ich*, которое обычно переводят как *je* или *ego*.

Задачей курса стало определение природы *собственного Я* (moi). Фрейд, заявил Лакан, произвел «коперниковский переворот» в понимании Я. Лакан предлагает своим ученикам список книг, которые необходимо прочесть для усвоения материала, разбираемого на семинарах: «По ту сторону принципа удовольствия», «Толкование сновидений» и другие тексты Фрейда. Но по мере ознакомления с семинарами у читателя (по крайней мере, мы говорим о себе) складывается устойчивое впечатление, что для понимания того, о чем говорит Лакан, стоило бы читать совсем другие книги — «Бытие и Ничто» Сартра и «Структурную антропологию» Леви-Строса, а комментарии Ипполита к Гегелю можно не читать лишь потому, что Ипполит сам постоянно присутствует в аудитории, корректируя философские выкладки Лакана.

Лакан пребывает в поиске: «...Стадия зеркала, — говорит он, — не магическое заклинание. Она уже немного и устарела. С тех пор, как я в 1936 г. эту идею сформулировал, прошло уже добрых двадцать лет. Уже начинает зудеть желание чего-то нового — которое, впрочем, не всегда лучше старого, ибо, чтобы идти вперед, нужно уметь возвращаться»[1]. И действительно, он не отказывается от своих старых идей, ища новые, а «чем-то новым» оказывается теория субъекта, которая прежде лишь намечалась.

Лакан воспринял от Леви-Строса антисубстантивистскую установку в исследованиях языка и человеческого Я. Он призывает отказаться от многовековой привычки считать, что когда-то был такой «начальный» момент, когда на нашей планете начали говорить. Ведь мы не в состоянии рассуждать о том, что предшествовало началу человеческой речи, обойтись без символов, которые могли бы быть применимы всегда. Точно так же и в осмыслении человеческой природы мы не можем обойтись без регистра *собственного Я* (moi), возникшего на определенном этапе истории, хотя порой и сталкиваемся со следами тех эпох, когда этот регистр не использовался. Философы (речь идет не только о Леви-Стросе и о Гегеле—Кожеве, но и о Локке с Кантом) уже давно отказались от субстанциального представления о собственном Я; отказались от него и психофизиологи. Однако психоаналитики, забывшие об открытии Фрейда, вновь вернулись к представлению о душе как о субстанции.

[1] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955). С. 149.

«Вернуться к Фрейду» — значит заново актуализировать формулу А. Рэмбо: «Я — это другой».

Прежде всего нужно выяснить, что такое этот другой. *Собственное Я* (moi) нельзя определять так, как это делают экзистенциалисты, то есть через восприятие достоверных вещей, в которых человек узнает себя в качестве Я. То, что можно назвать Я, пребывает вне круга достоверностей. Иными словами, «я (je)... не совпадает с собственным Я (moi)»[2]; субъект не совпадает с индивидом, по отношению к индивиду субъект децентрирован. Именно так и следует понимать формулу «Я — это другой». Мы верим, что мы — это мы, однако постоянно сомневаемся в этом.

Подойти к решению проблемы *собственного Я* (moi) возможно лишь со стороны речи, которая всегда целиком вписана в ту или иную эпистему. Эпистема — это определенная связность дискурса, и задача аналитика заключается в том, чтобы установить характер связей эпистемы. Субъекта со всех сторон окружают «слова-зиждители» (paroles fondatrices), которые формируют его не просто как символ, но в самом его бытии. В плане интеракции эти слова создают *другие* живые существа (а не просто другие символы), зависящие от *имен*.

Лакан, как и прежде, настаивает на невозможности биологизаторского понимания функций человеческой психики. Учение Леви-Строса об элементарной структуре, говорит он, нельзя вывести из какой-либо природной аналогии. Человек вырабатывает новую функцию, которой не было у других биологических видов — функцию *символическую*. Человеческий мир тем и отличается от животного, что в его существовании символическая функция действует в каждый момент и на всех уровнях. Более того, символический порядок всегда дан нам как порядок универсальный. Он складывается не постепенно и по частям, но разом: «где является символ, там налицо и целый символический универсум»[3]. Опираясь на Леви-Строса, Лакан формулирует собственную гипотезу: символический порядок, всегда полагая себя как Целокупность, и сам должен быть структурирован как целокупность, то есть быть завершенной *диалектической* структурой. А то, что символические инстанции действуют в человеческом обществе с самого начала его существования в качестве такового, свидетельствует о существовании бессознательного. Леви-Строс в этом вопросе выказывал неуверенность:

[2] Там же. С. 14.

[3] Там же. С. 46.

он затруднялся однозначно заявить о существовании «коллективного бессознательного». Для Лакана это несомненно: для него коллективное есть индивидуальное, а от юнгианских коннотаций термина «коллективное бессознательное» он решительно открещивается[4].

Мы всегда находимся внутри символической функции, не в силах выйти за ее пределы. Присутствующий на семинаре Ипполит заметил, что символическая функция у Лакана есть функция трансценденции: мы не можем ни оставаться в ней, ни выйти из нее. Или, как добавляет сам Лакан, «это присутствие в отсутствии и отсутствие в присутствии»[5]. *Собственное Я* (moi) есть *воображаемая* функция, о чем мы узнаем из собственного опыта. А поскольку мы сами и являемся *собственным Я*, оно еще и руководит нашим опытом и всеми регистрами ощущений. Этим объясняется невозможность для нас укорениться в собственной функции.

Речь есть матрица той части субъекта, которую сам он игнорирует, то есть бессознательного. Так что Я бессознательного субъекта — это не Я сам. Субъект эксцентричен по отношению к Я, и лишь понятийная путаница заставляет нас их отождествлять. Лакан иллюстрирует отношения между субъектом и индивидом примером, характерным для европейской живописи XV в. — образом слепца, несущего на своих плечах параноика. Не Господин (субъект) седлает здесь Раба (Я), но наоборот: Раб едет верхом на Господине. Однако для того, чтобы это животное, составленное из двух тел — незрячего и неподвижного, — стало функционировать как единая машина, необходим некто третий, то есть бессознательное. Нетрудно заметить, что Лакан здесь воспроизводит мысль Сартра, который в «Бытии и Ничто» писал, что присутствие «не может быть чистым сосуществованием двух существующих, понимаемым в качестве простого внешнего отношения, так как оно требовало бы третьего члена, чтобы установить это сосуществование»[6]. Речь идет об отношениях сартровских «мы-объекта» (взаимодействия с вещами, то есть лакановского Я) и «мы-субъекта» (реципрокных взаимодействий — лакановского субъекта), нуждающихся в посредствующей инстанции. Сартр справедливо замечает, что этого третьего неиз-

[4] «Символическая… функция не имеет абсолютно ничего общего с каким-то параанималистическим образованием, с чем-то, что делало бы из человечества некое подобие больного животного — а коллективное бессознательное, в конечном счете, ничего другого собой и не представляет». (Там же. С. 48.)

[5] Там же. С. 58.

[6] *Сартр Ж.-П.* Бытие и Ничто. С. 152.

бежно ищут в Боге, и Лакан совершенно согласен с этим, только Бог у него получается не тем, кто является одновременно и мной, и другим, а символическая функцией, *Deus ex machina* (чуть позже мы увидим, что этот лакановский Бог есть не что иное, как биология). Итак, «субъект полагает себя как действующий, как человеческий, как *Я*, лишь начиная с того момента, как появляется символическая система»[7].

Субъект Лакана не есть Я. «Субъект — это никто»[8]. Субъект не представляет собой какой-либо целостности, он расчленен и всегда вбирается либо образом другого, либо собственным образом в зеркале. При этом психоанализ занят поисками такого субъекта, который принимал бы в расчет самого себя, а такой субъект располагается в бессознательном, то есть исключен из системы Я. Весь ход этих рассуждений закономерно приводит Лакана к вопросу (озвученному Ипполитом) о том, *является ли психоанализ гуманизмом*. Иными словами, есть ли в психоанализе место понятию автономного эго. Пытаясь ответить на этот вопрос, Лакан обращается к Гегелю, стараясь показать, насколько философия последнего совместима с учением Фрейда и что нового привнес Фрейд по сравнению с ним.

Гегелевское абсолютное знание означает конец истории, и если понимать сознание как знание (а эта традиция идет от Сократа, которого Лакан считает первым психоаналитиком), то окончательным итогом диалектики сознания являются тексты самого Гегеля. Ипполит подчеркивает, что гегелевское учение об абсолютном знании можно толковать двояко — и как определенный момент опыта, и как то, что предъявляется опытом во всей его совокупности. И Ипполит, и Лакан склоняются ко второму варианту: абсолютное знание имманентно каждому этапу опыта, но сознание его не ухватывает. «Абсолютное знание есть опыт как таковой, а не отдельный момент его, — говорит Ипполит. — Сознание, находясь внутри поля, самого поля не видит. Видеть поле — это и есть абсолютное знание»[9]. Лакан, впрочем, вносит коррективу: у Гегеля абсолютное знание получает воплощение в дискурсе, а потому оно всегда дано прямо здесь.[10] Ведь дискурс замыкается на себя и целиком сам

[7] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 2. С. 78.

[8] Там же. С. 81.

[9] Там же. С. 107.

[10] «...В каждый момент актуально, по вертикали, присутствует вся история». (Там же.) Эту идею Лакана, как и его учение о «человеке-машине», через пару

с собой согласуется. Обладание завершенным дискурсом, воплощающим абсолютное знание, дает власть. «Завоевание символа», то есть замыкание человеческого дискурса, — достояние Господ; Рабам же, «либидинозным созданиям», остаются джаз и танцы в кафе[11]. Это и есть «изощренное господство».

десятилетий будет развивать Ф. Гваттари в своих концептах «трансверсальности» и «машинности». См.: *Дьяков А.* В. Феликс Гваттари: Шизоанализ и производство субъективности. — Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2006.

11 Вспомним пассаж Сартра из «Бытия и Ничто»: «Конечно, кафе само по себе с его посетителями, столами, диванчиками, зеркалами, светом, прокуренным воздухом, шумом голосов, складываемых блюдец, шагов есть полнота бытия. И все отдельные интуиции, которые я могу иметь, наполнены этими запахами, звуками, цветами, всеми феноменами, имеющими трансфеноменальное бытие... Кажется, что мы находим полноту повсюду. Но нужно заметить, что в восприятии форма всегда образуется на каком-то фоне... Когда я вхожу в это кафе, чтобы найти здесь Пьера, все объекты кафе образуют фон, на котором дан Пьер, перед тем как появиться. И это превращение кафе в фон есть первое ничтожение. Каждый элемент комнаты — лицо, стол, стул, укромный уголок — выделяется на фоне, образованном целостностью других объектов, и погружается в индифферентность этого фона, расплывается на этом фоне... Таким образом, это первое ничтожение всех форм, возникающих и поглощающихся полной равноценностью фона, есть необходимое условие явления основной формы, которой выступает здесь личность Пьера. И это ничтожение моей интуиции, я — свидетель последовательного исчезновения всех объектов, которые я рассматриваю, в особенности физиономий, на которых я задерживаюсь на мгновение ("не это ли Пьер?") и которые тотчас распадаются как раз потому, что это "не лицо" Пьера. Если бы я все-таки нашел, наконец, Пьера, моя интуиция получила бы твердое наполнение, я был бы внезапно загипнотизирован его лицом, и все кафе скромно организовалось бы вокруг него. Но Пьера-то здесь и нет. Это вовсе не означает, что я обнаруживаю его отсутствие в каком-то определенном месте заведения. В действительности Пьер отсутствует во всем кафе; его отсутствие замораживает кафе в его рассеянном состоянии, кафе остается *фоном*. Оно пребывает, предлагая себя как недифференцированное целое лишь моему боковому зрению, оно соскальзывает на задний план и продолжает свое ничтожение. Оно делает себя только фоном для определенной формы, оно несет ее повсюду впереди себя, оно повсюду показывает мне ее, и эта форма, постоянно проскальзывающая между моим взглядом и твердыми, реальными объектами кафе, как раз и есть постоянное исчезновение, это и есть Пьер, возносящийся как ничто на фоне ничтожения кафе. Таким образом, то, что дано интуиции, и есть

Гегелю удалось преодолеть религиозный индивидуализм, обосновывающий существование индивида его встречей с Богом, показав, что реальность человека заключена в бытии другого. Так возникло непреодолимое и безвыходное отчуждение. Те, кто веселится в кафе, завидуют Господину («Я пользуюсь в этом кафе этим блюдцем и этим стаканом, однако они не мои»[12].), а Господин, ни в чем не находя удовлетворения, с радостью присоединился бы к веселящимся Рабам. Это — предел антропологии; Фрейд, утверждает Лакан, за него вышел, заявив, что *всего* человека в человеке не найти.

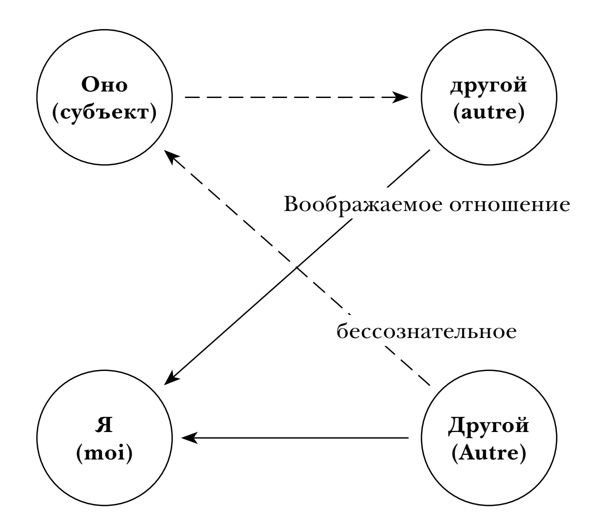
Декарт первым стал рассматривать человека как машину, и Гегель лишь следовал за ним. Машина воплощает в себе символическую активность человека. Век машины, только намечавшийся во времена Гегеля, реализовался в эпоху Фрейда. Именно поэтому последний смог сформулировать свое понятие энергии. Фрейд был биологистом, однако биология, утверждает Лакан, давно уже отказалась от понятий, имеющих отношение к жизни. Биология и есть искомый третий термин в диалектике межчеловеческих отношений. Фрейдовская биология представляет собой манипуляции символами с целью решения энергетической проблемы. Мозг, как его понимает Фрейд (а вернее, конечно, Лакан), функционирует как своего рода буфер между человеком и реальностью, то есть как орган кибернетического автомата. Мозг — это «машина для сновидений»[13]. И именно в этой машине заявляют о себе смысл и речь.

Пересматривая фрейдовскую энергетическую модель функционирования психики, Лакан предлагает схему отношений собственного Я (moi) и дискурса бессознательного. Лакан начинает различать *другого* (autre), конституирующего в воображаемом отношении *собственное Я* (moi) и *Другого* (Autre), выступающего как источник бессознательной энергии Id. *Другой* с большой буквы (Autre) — тот, с которым имеет дело функция речи, а *другой* с маленькой буквы

мигание ничто, это — ничто фона, ничтожение которого вызывает форму, требует ее появления, и эта форма — ничто, она скользит как *некое* небытие по поверхности фона». (*Сартр Ж.-П.* Бытие и Ничто С. 48–49.) По Лакану, это *ничтожение* кафе и есть обделенность Символическим, т.е. невозможность ухватить дискурс как замкнутость, абсолютную идею. Поэтому попытка Сартра подойти к Реальному через сознание с его темпоральностью упирается в *ничто*, и Сартру остается слушать джаз в вечном ожидании Пьера.

[12] *Сартр Ж.-П.* Бытие и Ничто. С. 589.

[13] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 2. С. 114.



(autre) — это мое *собственное Я*. «Маленький» *другой* (autre), как поясняет Лакан, на самом деле никакой не другой, поскольку всегда выступает в паре с *собственным Я* (moi), поддерживая с ним зеркальные отношения взаимозаменяемости (ego ↔ alter ego).

Это различие означает, что «человек прорастает знаками в значительно большей степени, нежели он об этом подозревает»[14]. Такое «прорастание», впрочем, не следует понимать как проявление его *глубины* на *поверхности*. Лакан всегда настаивал на том, что нет ничего глубже поверхности. Это значит, что в психоанализе всегда нужно исходить из текста, а не из какой-то «психологии» человека, который его производит. А для этого необходимо выяснить, кто такой субъект текста.

Позицию *Оно* в этой схеме занимает аналитический субъект, который не есть субъект в его *совокупности*. Совокупных субъектов, утверждает Лакан, вообще не существует, это лишь идеал. Целокупность попросту не позволила бы людям вступать в коммуникацию. Поэтому речь идет о субъекте не в его совокупности, но в его *открытости*. Хайдеггеровская открытость (Erschlossenheit) предполагает некое пространственное нахождение в определенном месте. Лакан трактует это нахождение как пребывание в Другом. Однако, пребывая в Другом (Autre) как своей открытости, субъект видит себя в другом (autre), благодаря чему он только и может обрести собственное Я (moi).

[14] Там же. С. 177.

Чувствуя опасность солипсизма, Лакан делает оговорку: другие субъекты, помимо нас, существуют, решающим доказательством чему служит способность субъекта к обману (например, к обману аналитика). Однако от этих *истинных Других* субъекта отделяет стена языка. «...Язык создан как для того, чтобы укоренить нас в Другом, так и для того, чтобы в принципе помешать нам его понять»[15]. Итак, человек живет в языковом мире, в котором имеет место явление, называемое речью. Однако вопроса о реальности это не снимает. Мир, с тех пор как в нем есть говорящие люди, связан с символическим порядком. Все Реальное предстает в пере-созданном виде. Символизация Реального образует целую вселенную, равноценную гипотетической первой вселенной, существовавшей до появления в ней человека.

Лакан пытается разрешить этот вопрос, обратившись к восприятию, по отношению к которому речь выступает не только ответной реакцией, но и конституирующим само это восприятие именованием. Таким образом, он категорически отказывается от чрезмерно упрощенной схемы восприятия как отражения. Восприятие, говорит он, есть целостное соотношение с являющейся человеку картиной, в которой он обнаруживает самого себя. Субъект связывает картину соотношения с миром с реальностью лишь потому, что она включает в себя в качестве элементов различные образы его Я, которые служат для него точками привязки, стабилизации и инерции. Объект всегда в той или иной степени организован как образ тела субъекта. Поскольку образ тела всегда раздроблен, единый и единственный субъект восприятия всегда подменяется субъектом-поликефалом: субъект умножается путем развертывания различных идентификаций эго. А субъект-поликефал неизбежно приобретает черты акефала. Акефал (отсылка к Батаю[16] совершенно прозрачна) есть субъект, у которого больше нет эго, то есть субъект, смещенный по отношению к эго и пребывающий за его пределами, но при всем этом он есть субъект *говорящий*.

Способность именовать объекты только и придает восприятию определенную структуру. «Человеческое percipi обретает устойчивость лишь внутри зоны именования». Человек может сохранять объекты в некотором постоянстве лишь благодаря именова-

[15] Там же. С. 351.

[16] Батай начал издавать свой журнал «Акефал» в 1936 г., когда Лакан и Кожев затевали так и не состоявшуюся работу по сопоставлению Гегеля и Фрейда.

нию. «Слово, именующее слово — вот залог идентичности»[17], причем отвечает оно не пространственной определенности объекта, а его временному измерению. «Имя — это время объекта»[18]. Именно здесь Символическое возникает по отношению к Воображаемому и согласуется с ним. Мир символа отчуждает субъекта, то есть служит причиной того, что субъект реализует себя лишь там, где его нет. Ведь реализуется он посредством именования, а если за именуемым что-то и есть, то это что-то неименуемо и «в силу неименуемости своей... сближается с неименуемым по преимуществу смертью»[19].

Речевое соглашение, делающее возможной речь как таковую, не ограничивается рамками индивидуальных отношений с их воображаемым непостоянством. Между символическим соглашением и воображаемыми отношениями, порождаемыми «либидинальным общением, всегда существует конфликт, порожденный гуманистической перспективой реализации *собственного Я* (moi) с присущим ей отчуждением этого Я. Конкретное проявление этого отчуждения и неразрывно связанного с ним подавления Лакан рассматривает на примере женских неврозов, порождаемых тем обстоятельством, что «символический порядок является в первоначальном своем функционировании андроцентричным»[20]. Фактический материал ему дает опять-таки Леви-Строс.

Язык не является кодом; он всегда двусмыслен, поскольку его семантемы всегда имеют несколько значений. Поэтому, хотя язык и предназначен для передачи сообщений, его функция по отношению к сообщению не является простой. Основная сложность здесь связана с тем, что в качестве основного сообщения выступает сам отправитель сообщения. «Не является ли вестник, чья весть записана под волосами на его черепе, вестью сам по себе?»[21] Таким образом, Лакан предвосхищает, в перевернутом виде, формулу М. Маклюэна «the medium is the message», которая будет сформулирована лишь в 1964 г.

Субъект существует в языковом мире, и этот мир ему надлежит не только познать, но найти в нем свое место. Дискурс как всеобщая речь, не прекращающаяся с начала времен, представляет со-

[17] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 2. С. 242.

[18] Там же. С. 243.

[19] Там же. С. 301.

[20] Там же. С. 374.

[21] Там же. С. 399.

бой все, что когда-либо было сказано (именно сказано в реальности, а не просто могло бы быть сказано). По отношению к дискурсу субъект определяет свое место, и именно по отношению к дискурсу он всегда уже заранее определен. Поэтому, произнося свою речь, субъект обретает свое место в дискурсе не в качестве оратора, но в качестве того, кто изначально получает в этой речи свою определенность. Субъект — это атом дискурса; внутри него он является сообщением, будучи целиком и полностью вписан в последовательность сообщений. А человеческая цель этого процесса заключается в том, чтобы, как сказал Лакан в своей публичной лекции 22 июня 1955 г., «небытие явилось в бытие, чтобы оно стало, потому что сказалось»[22].

На Пасху 1955 г. Лакан в обществе Ж. Бофре отправился во Фрайбург, чтобы познакомиться с Хайдеггером. Во Фрайбурге плодотворного общения не получилось: Хайдеггер не говорил по-французски, а Лакан, много читавший по-немецки, не владел навыками немецкой разговорной речи. Лакан уже прочитал «Бытие и время» и очень интересовался философией Хайдеггера. О Хайдеггере нельзя было сказать того же: психоанализ его интересовал мало, и, по-видимому, работ Лакана он не читал. Впрочем, говорить о том, что Лакан стал убежденным хайдеггерианцем, тоже не приходится.

В том же году А. Эй предложил Лакану написать статью для «Медико-хирургической энциклопедии». Лакан написал текст[23], в котором развивал идеи своей «Римской речи». Но, кроме того, здесь он подверг жесткой критике «американский» психоанализ, «венгерскую» традицию Ференци и Балинта и сторонников Анны Фрейд. Психоанализ, заявил Лакан, существенно отличается от других видов терапии, поскольку отсылает не к нозографии случаев, но к их *вариантам*. Как профессия и как наука психоанализ основывается на принципе экстратерриториальности, от которого аналитик не может отказаться ни при каких условиях. Такая позиция не позволяет ему ни взять власть над пациентом, ни выступить в роли глашатая некой истины. Лакан обрушился на тех аналитиков, которые полагают, что необходимо отыскать некую истину о субъекте, преодолев *сопротивление*. В результате они получают два Я, лишь одно из которых является подлинным. А это, в свою очередь, рождает

[22] Там же. С. 436.

[23] *Lacan J.* Variantes de la cure-type // Encyclopédie Médico-Chirurgicale — Psychiatrie. P.: 1955. P. 1–11.

стремление нормализовать индивида в соответствии с бытующими в обществе представлениями о нормальности, что, по сути, представляет собой подавление «ненормального», сопротивляющегося Я. Лакан утверждает, что анализировать следует именно сопротивление, а не то, что вульгаризаторы фрейдизма рассчитывают обнаружить за ним. В заключение он призвал аналитиков обратиться к двум важнейшим для них техникам — технике лингвистического исследования и технике современной исторической науки, — которые позволят обратиться к субъекту в его историческом и речевом бытовании. Статья мало походила на энциклопедическую и содержала слишком много полемики, поэтому из второго издания энциклопедии, вышедшего в 1960 г., она была изъята. Лакан пришел в ярость и напечатал в своих «Écrits» еще более резкую версию.

ГЛАВА 11.
ОТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ К ЛИНГВИСТИКЕ

Мед, я пытаюсь принести вам мед – мед размышлений моих о том, чем я, Бог свидетель, занимаюсь долгие годы – годы, которые, хотя и теряю я постепенно им счет, складываются со временем в отрезок жизни, соизмеримый с тем, что провели со мною вы сами.

Ж. Лакан. *Семинары.* Кн. 7

В августе 1955 г. во Францию впервые приехал Хайдеггер. В Серизи-ла-Саль он прочел лекцию «Was ist die Philosophie?». Встречу с философом, запятнавшим себя сотрудничеством с нацизмом, организовали участник Сопротивления Жан Бофре и Костас Акселос, приговоренный в Греции к смертной казни за свою борьбу с нацистами. Впрочем, встреча прошла очень мирно; Хайдеггер общался с Л. Гольдманом, М. де Гандийяком, П. Рикёром, Г. Марселем, Ж. Старобинским, Ж. Делёзом и др. Сартр, Мерло-Понти и А. Койре отказались от встречи с «нацистом». Лакан, не участвовавший в конференции в Серизи-ла-Саль, пригласил Хайдеггера и его супругу к себе в Житранкур. Компанию им составили Бофре и Акселос, служивший переводчиком. Сильвия, несколько шокированная антисемитизмом жены Хайдеггера, приготовила на завтрак немецкие колбаски. К ее разочарованию, немецкий гость не притронулся к ним. Затем, пока Акселос и Бофре в Житранкуре трудились над переводом хайдеггеровской работы «Что такое философия?», Лакан на своем автомобиле повез чету Хайдеггеров в Шартр, где те хотели осмотреть знаменитый собор. Лакан гнал машину на предельной скорости. Хайдеггер сидел молча и неподвижно, но фрау Хайдеггер протестовала всю дорогу. На обратном пути все происходило точно так же: Лакан давил на газ, Хайдеггер молчал, а его супруга ругалась.

В том же августе Лакан побывал в Сан-Каскиано, родном селении Макиавелли. Он посетил дом великого человека, посидел в таверне, где продавали всевозможные сувениры с изображением Ма-

киавелли. Здесь он закончил свою статью об «Украденном письме» Э. По. Отголоски этой поездки заметны в тексте, где означающее уподобляется макиавеллиевской фортуне, сверхдетерминирующей субъекта.

По возвращении из Шартра Лакан занялся переводом статьи Хайдеггера «Логос»[1]. Здесь его особенно привлекали языковая концепция Гераклита и хайдеггеровский стиль. Лакан выбрал для перевода первую версию хайдеггеровского текста, написанную в 1951 г. Поэтому «комментарий к комментарию» 1954 г. оказался выпущен. Философ ознакомился с переводом, одобрил его, и статья вышла в первом номере журнала «Психоанализ», о котором мы уже говорили. Несмотря на одобрение Хайдеггера, во Франции этот перевод, недостаточно ортодоксальный и отдающий маллармеанским стилем, остался совершенно незамеченным.

Несколько лет спустя Лакан пошлет Хайдеггеру свою книгу «Écrits», а заодно свою старую диссертацию, и Хайдеггер будет упоминать эти тексты в двух письмах к психиатру М. Боссу, давнему знакомому Лакана. Книгу он не читал и переслал ее Боссу, заметив, что психиатру, мол, она нужнее[2]. В последний раз Лакан и Хайдеггер увидятся много позднее, когда Лакан будет излагать свою теорию «узлов», оставившую Хайдеггера равнодушным.

К середине 1950-х гг. Лакан перестал читать Гегеля. Он по-прежнему почтительно относился к философии Хайдеггера, однако все важнее для него становилась лингвистика Соссюра, новый толчок к изучению которой дало его знакомство с Якобсоном. Якобсон, принадлежавший к группе русских формалистов, после Октябрьской революции стал видным деятелем основанного Н. С. Трубецким Пражского лингвистического кружка. Затем, перебравшись

[1] *Heidegger M.* Logos. Trad. J. Lacan // La psychanalyse. 1956. №1. P. 59–79.

[2] 4 декабря 1966 г. Хайдеггер писал Боссу: «Должно быть, вы также получили толстую книгу Лакана (Écrits). В настоящий момент у меня нет времени, чтобы прочесть этот явственно вычурный текст. Как я слышал, в Париже он произвел такую же сенсацию, как в свое время “Бытие и Ничто” Сартра». (*Heidegger M.* Zollikon Seminars: Protocols — Conversations — Letters / Ed. by M. Boss; trans. F. Mayer & R. Askay. — Evanston; Illinois: Northwestern University Press, 2001. P. 279.) 27 апреля 1967 г. Хайдеггер обращается к тому же адресату: «Почта работает сносно, и я прилагаю послание от Лакана. Мне кажется, психиатру нужен психиатр. Рассчитываю, что вы найдете возможность написать для меня несколько коротких замечаний, когда будете отправлять его обратно. Это копия докторской диссертации». (Ibid. P. 280–281.)

в США, он подружился с Леви-Стросом, пережидавшим за океаном войну. Эта дружба привела обоих ученых мужей к убеждению в существовании тесной связи между лингвистикой и социальной антропологией. Лакан говорил: «...Когда я прихожу послушать Клода Леви-Строса, я всегда чему-то учусь»[3]. В 1950 г., во время поездки во Францию, Якобсон познакомился с Лаканом, и знакомство вскоре переросло в дружбу. Приезжая во Францию, Якобсон жил у Лакана.

Семинар 1955–1956 гг., знаменующий поворот от феноменологии к лингвистике, был посвящен разбору случая знаменитого президента Шрёбера. Этот случай дал Лакану повод говорить о технике психоанализа, развивающейся посредством речи. Именно в речи структурируется мир, в котором помещается опыт субъекта. В опыте мира субъект имеет дело не с «маленьким» другим (autre), с которым связан опыт тела, но с «большим» Другим (Autre), который есть Другой интерсубъективности. Для нормального субъекта всегда существует несколько реальностей, однако «всерьез» он относится не ко всем из них. Лакан ссылается на «Феноменологию восприятия» Мерло-Понти. Хотя последний и опирается на нелюбимого Лаканом К. Гольдштейна и гештальтизм, его проблематизация объективного весьма близка к лакановской[4].

Безумец, особенно параноик, уверен в существовании ирреального, которое он сам же и производит дискурсивно. Этот опыт имеет много общего с литературным творчеством, например, с творчеством Ж. де Нерваля или М. Пруста. Однако, в отличие от «нормального» литератора, параноик выстраивает существенные отношения с концептуализированными им ирреальными объектами. Он выстраивает целый мир, упорядоченный и по-своему логичный, зачастую куда более богатый, чем реальность «нормального» большинства, мир не случайный, но тщательно продуманный и скон-

[3] *Levi-Strauss C.* Sur les rapports entre la mythologie et le rituel // Bulletin de la Société française de philosophie. 1956. T. XLVIII. P. 114.

[4] «Проблема состоит не только в том, чтобы понять, как один размер или одна форма, среди всех возможных видимых размеров и форм, принимается за постоянную; она гораздо более радикальна: речь идет о том, чтобы понять, как определенные форма и размер — истинные или даже кажущиеся — могут обнаруживаться передо мною, кристаллизовываться в потоке моего опыта, словом, быть мне данными, и как может существовать объективное». (*Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. — СПб.: Ювента; Наука, 1999. С. 385.)

струированный. Параноик является некоторым образом каждым из объектов создаваемого им мира, заполняя таким образом самого себя. Так параноик создает собственный субъект. При этом он претендует на роль посредника в символических отношениях любого возможного субъекта с выстроенным им миром. Эта деятельность основана на потребности в признании.

Об этом заполнении писал и Мерло-Понти: «Для того чтобы имели место видение объекта или тактильное восприятие объекта, чувствам всегда будет недоставать того измерения отсутствия, той ирреальности, благодаря которой субъект может осознавать себя в качестве субъекта, а объект — существовать для него»[5]. Лакан высказывает весьма сходную мысль: до всякой символизации, говорит он, то есть до психотизации, существует «диалектика невроза», то есть то, что не подвергается символизации, но вытесняется. Этот «генетический момент» можно уловить в первом столкновении ребенка с символом, то есть в стадии зеркала, когда обнаруживается, что язык всегда уже здесь и всегда уже обволакивает субъекта, становление которого только что началось. Здесь обнаруживается «грань символизации», которая отделяет субъекта от того, что не символизировано и что станет Реальным.

В этом семинаре Лакана преимущественно интересует проблема психоза и особенно паранойи, поскольку именно здесь, считает он, можно наблюдать сосуществование регистров Воображаемого и Символического: параноическое желание (désir paranoïaque), «удваиваясь», пересекает и то и другое. Поскольку же единственным инструментом параноического желания выступает речь, Лакан стремится к созданию топологии говорящего субъекта, то есть описать то неустранимое пространство, в котором развивается речь. «Отношение к телу как таковому (corps propre) характеризует то пространство человека, которое хотя и редуцируется, но не устраняется вовсе, будучи Воображаемым»[6]. Это неустранимое поле и есть то, что Фрейд назвал эрогенной зоной. Тело как таковое здесь служит границей Воображаемого и Символического. Вытесняемое субъектом, а потому не переходящее в регистр Символического, оно есть то, что позволяет субъекту существовать в Реальном. А Реальное, считает Лакан, располагается в поле речи. Таким образом, ему удается оторваться не только от психологии, но и от онтологии.

[5] Там же. С. 305.

[6] *Lacan J.* Le Seminaire. Les psychoses. Livre 3 (1955–1956). — P.: Seuil, 1981. P. 20.

В психозе субъект всецело идентифицирует свое Я (moi) со звуком собственного голоса, так что Я становится инструментальным. «Субъект буквально говорит в звучании Я (moi), словно бы некто третий, его дублер, говорил и комментировал его деятельность»[7]. Обращаясь к схеме прошлогоднего семинара, Лакан отмечает положение этого звучащего Я.

В паранойяльном бреде субъект на место другого, признаваемого в Воображаемом и Символическом регистрах, ставит Реальное, убеждаясь в его подлинности и обращая к нему свою речь. Тем самым уничтожается Другой, с которым соперничает Я.

Паранойяльный субъект задается вопросом об устройстве внешнего мира, откуда приходят к нему голоса, и этот мир не сводится целиком и полностью к речи. Уже Фрейд заметил, что в самоанализе Шрёбера присутствует нечто похожее на теорию либидо. Лакан делает еще более радикальный вывод: «Бред представляет собой копию, вполне читаемую, того, чего достигает теоретическое исследование»[8]. Бред дублирует теорию, будучи в то же время и сам структурирован двояко. Эта двойственная структурированность бреда обусловлена тем, что на одном уровне (уровне Символического[9]) значение носит вполне конкретный характер, а на другом (чувственном уровне) означающее не обменивается на означаемое, но отсылает к другим означающим. При этом, однако, продуцируемые бредом неологизмы пересекаются с чувственными ритурнелями, обеспечивающими бинарный обмен означающих и означаемых, а сами переходят на чувственный уровень, образуя «интуицию невыразимого» (intuition ineffable):



Мы еще вернемся к этой схеме при разговоре о ревизии лакановского учения у Ф. Гваттари. Пока же отметим то новое, что появилось в семинаре Лакана 1955–1956 гг.: обращение к психотическому субъекту позволяет разглядеть то, что Лакан называет «эндоскопи-

7 Ibid. P. 23.

8 Ibid. P. 37.

9 Лакан здесь употребляет термин materiel — в значении «вещественный».

ей». Психотик имеет некую привилегированную точку, из которой может наблюдать происходящее в нем самом. Эта точка эндоскопии есть то, что обычно называют душой, Я или функцией синтеза. Феноменологическое исследование психоза не дает никаких результатов, поэтому, говорит Лакан, исследование следует проводить в регистре речи.

Лакан развивает фрейдовскую идею различения невроза и психоза: при неврозе субъект «выпускает» (Лакан использует лингвистический термин *élider*) часть своей психической реальности, которая, оставаясь в забвении, тем не менее может быть «услышана» на уровне Символического. Психоз не производит отталкивания какой-либо «внутренней», психической реальности, однако во внешнем мире для психотика зияет «дыра» (trou) или «разрыв» (déchirure), который он заполняет психотическими фантазмами. Впоследствии Лакан будет развивать эту идею при создании концептов «матемы» и своих знаменитых «узелков». Таким образом, знание в неврозе проявляется как результат вытеснения, а в психозе приходит извне, будучи оборотной стороной галлюцинации. Но самое любопытное в том, что эта «дыра» разверзается между *Другим* и *другим*. «Большой» Другой оказывается тем, кто говорит: «Другой, о котором идет речь в данном случае, — не партнер, а сам субъект; это структура аллюзии, которая сама проявляется в том, что говорит»[10].

В свете таких рассуждений Лакан переосмысливает и сами регистры Воображаемого, Символического и Реального: Символическое есть означающее, Воображаемое — означаемое, а Реальное — сам дискурс как таковой, то есть занимает место соссюровского референта. Соответственно он говорит о пребывании человека в вещности, в мире и в речи:

Регистр	*Лингвистическая функция*	*Область пребывания человека*
Символическое	Означающее	Вещность
Воображаемое	Означаемое	Мир
Реальное	Дискурс	Речь

Конечно, в свете предшествующих семинаров Лакана все «местопребывания» индивида стоило бы относить к регистру Воображаемого. И в феноменологическом плане, по-видимому, так и должно

10 Ibid. P. 64.

быть, однако Лакана теперь занимает лингвистика и, если постоянно помнить об этом, а также о принципиальном отказе Лакана от всякого биологизма, то схема выглядит вполне убедительно. Кроме того, речь идет о психозе, а опыт психоза не нуждается в Другом. Здесь происходит чистое удвоение Символического/Реального внутренним/внешним. Именно благодаря этому несимволизированное проявляется в Реальном, будучи означающим, не отсылающим ни к каким другим означающим, возникая ниоткуда и являясь чрезвычайно важным для субъекта. Таково «утраченное время» Пруста. Если психотик предпринимает *эндоскопию*, то аналитик может предпринять *экзоскопию* тех топик, в которых разворачиваются эти феномены. Обладая связной концепцией и зная логику структуры речи, аналитик может отслеживать «лингвистические моменты», ситуированные в той или иной топике.

Такую топологию Лакан обнаруживает в тексте Д. П. Шрёбера, наблюдая, как бессознательная речь удваивает речь сознательную. Немецкий судья Шрёбер, человек блестящего интеллекта, описал свое психическое заболевание, поведав о том, как он беседовал с солнцем, деревьями и птицами, представлявшими собой души (или части душ) умерших людей, и о своих беседах с Богом. В свое время Фрейд написал «патографию» Шрёбера, выдвинув идею гомосексуального происхождения паранойи. Лакан не стремится объяснить столь интересный случай отклонениями в развитии сексуальности. Самой интересной фигурой из текста Шрёбера является для него Бог, занимающий то место, на котором впоследствии он поместит Отца. Впрочем, в центре его внимания по-прежнему остается речь.

Внутри акустической речи, говорит Лакан, есть некое значение, имеющее отношение к актам слушания и говорения и располагающееся на уровне языка — там, где означаемое обретает значение. В паранойяльной фикции Шрёбера это место занимает Бог; когда же он исчезает, проявляется это нечто: «своего рода транспространство (trans-espace), связанное со структурой означающего и значения, пространственность, предшествующая любому возможному удвоению феномена языка»[11]. Это и есть пространство Реального, форма, в которую отливается то, что прежде подверглось вытеснению. Без этого пространства, в котором возможна речь и в котором имеют место галлюцинаторные феномены, не обходится никакой субъект. Лакан описывает эту субъективную топологию

11 Ibid. P. 160.

применительно к паранойяльному психозу, однако предполагает, что она характерна для каждого человека.

То «нечто», о котором говорит Лакан и которое, по всей видимости, отождествляется у него с фрейдовским Ид, говорит в нашей воображаемой топологии, хотя механизмы психоза и не ограничиваются регистром Воображаемого. Эта топология имеет внешнее и внутреннее; внутреннее есть тело — не «внутренность» тела, но «тело означающего» (corps de signifiant), конституирующее реальность. «Означающее, таким образом, существует изначально, не будучи, однако, ничем до тех пор, пока субъект не введет его в свою историю... Сексуальность есть то, что служит человеку для историзирования, ибо именно на этом уровне впервые появляется Закон»[12]. Здесь впервые появляются определенности вроде «день/ночь» или «хорошее/плохое». Эти первые определенности впоследствии могут подвергнуться вытеснению, оставив на своем месте зияние. Топологическая структура будет по необходимости выстраиваться вокруг этого зияния или «дыры». Впоследствии Лакан будет искать те означающие, которые имеют привилегированное значение для выстраивания топологии.

В норме субъект конституируется по отношению к Другому и благодаря «полной» речи типа «ты есть». В психозе Другой отбрасывается, а потому субъект не может осуществиться в «полной» речи, ему приходиться иметь дело с речью «неполной», идущей «изнутри» него самого. «Большой» Другой, таким образом, властвует над всей топологией акустического пространства. Об Имени Отца речь пока не идет. Вместо этого Лакан делает отступление и от психоза обращается к истерии: для истерии, говорит он, самым существенным является вопрос о зачатии. Зачатие ускользает от регистра Символического, так что Символическое не в состоянии прояснить вопрос о происхождении индивида. «Существует нечто, радикально несхожее с означающим. Это простое сингулярное существование субъекта. Почему он здесь? Откуда он взялся? Что он делает здесь? Почему он должен исчезнуть? Означающее не может дать ответа, потому что располагается по ту сторону смерти. Означающее судит о нем как об уже мертвом, увековечивая его в сущности»[13]. Зачатие, таким образом, оказывается ни чем иным, как вторжением означающего: всякое существо является из небытия, занимая место в порядке означающих. Означающее соприкасается одной поверхно-

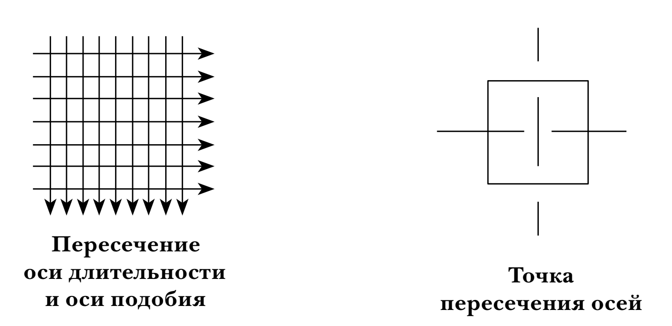
[12] Ibid. P. 177.

[13] Ibid. P. 202.

стью с Символическим (цепочка означающих), а другой — с субъектом. Будучи вытесненным, оно возвращается в регистре Реального как бессмыслица, ощущаемая как фантазматическая интерсубъективность. Субъект, таким образом, приходит оттуда, где нет означающих, из ничто.

Это отсутствие, из которого приходит субъект, есть отсутствие означающего, Имя Отца. В норме это происхождение дает о себе знать в агрессивном отношении к отцу. Впрочем, как показывают этнографические исследования, оно может проявляться в превознесении функции зачатия; то же происходит при истерии. В психозе функция отца из регистра Реального переносится в регистр Воображаемого. Все это находит выражение в поле речи.

Реальное оказывается раздвоенным, распределяясь между внешней речью и внутренним монологом. Таким образом, в речи обнаруживаются две трансверсальных оси: ось длительности (continuité) и ось подобия (similarité). Лакан говорит, что эти оси различаются, как метафора и метонимия у Р. Якобсона или как конденсация и замещение у Фрейда. Пересечение осей препятствует тому, чтобы возобладала функция Отца. Кроме того, Лакан подчеркивает, что пересечение имеет перерывы — аграфа.

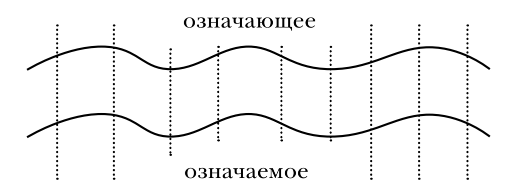


Пересечение оси длительности и оси подобия

Точка пересечения осей

Истерик или невротик живет в языке, тогда как психотик должен постоянно поддерживать этот язык, произнося монолог за каждого из своих фантазматических персонажей, придавая тем самым устойчивость своей повседневности. В психозе структура означающего представляется внешней по отношению к миру психотика, и именно эта «внешняя» сторона всплывает в Реальном. При отсутствии привилегированного мужского означающего, как, например, в случае Шрёбера, происходит феминизация мира психотика. Так, Фрейд интерпретировал бред Шрёбера как скрытую гомосексуальность.

В этом процессе «маленький» другой уничтожает «большого» Другого. Ведь *Другой* связан с регистром речи, тогда как структура означающего связана с *другим*. Таким образом, существуют две речи: соскальзывающая в синтаксис означающего и внутренний монолог означаемого. Обе сходятся в точке отсутствия. Само собой, Лакан обращается к схеме Соссюра:



В психозе цепочка означающего отсутствует, как отсутствует и Отец. Без категории означающего функция Отца вообще немыслима, потому что именно Отец выступает как символический порядок.

Лакан излагал идеи своего семинара и на конференции в Вене, где он выступал 7 ноября 1955 г. Здесь он вновь выдвинул лозунг «возвращения к Фрейду». Это «возвращение должно носить двойной характер: во-первых, следует предпринять новое прочтение Фрейда и заново обрести то, что было утрачено в постфрейдовском психоанализе; во-вторых, необходимо вернуться к «изначальной» практике психоанализа, избавившись от «адаптивных» пороков американской традиции. «Смысл возвращения к Фрейду состоит в возвращении к смыслу Фрейда»[14]. Самое значительное открытие Фрейда — вытесненное бессознательное, причем такое вытесненное, которое непрестанно возвращается. А это значит, что психоанализ действует в сфере языка.

> Поле, обозначенное Фрейдом как психоанализ, может быть названо также полем симптомов, симптомов в широком смысле, не только клиническом, но и охватывающем все парадоксальные и даже пограничные феномены нормального: иллюзия, обман, ляпсус и даже то, что раскрывается в остроте. В этом смысле симптом функционирует как слово: он схватывается в поле языка[15].

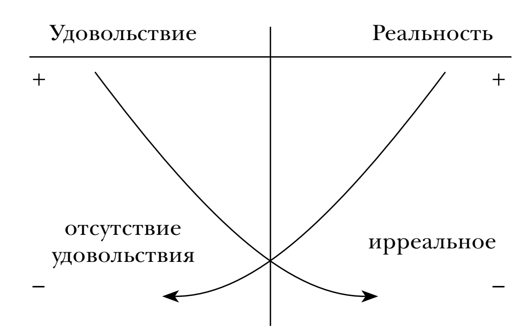
[14] *Lacan J.* La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse // Évolution Psychiatrique. 1956. Fasc. I. P. 228.

[15] *Lacan J.* Notes en allemand préparatoires à la conférence sur la Chose freudienne (trad. de l'allemand par G. Morel et F. Kaltenbeck // Ornicar ? №.42. P. 8.

Значения, которые несет язык, не являются реальностью, но принадлежат к Реальному, а точнее, располагаются в зазорах (interstices) реальности. «Значение никогда не отсылает к реальности, но всегда — к значению»[16]. Слово фундирует (fonde) субъекта, отчужденного от себя самого. Поэтому бессознательное — это речь Другого, и такое бессознательное эксцентрично по отношению к *собственному Я* (moi). Гегелевская диалектика учит нас, что переход от Я (je) к *собственному Я* (moi) достигается ценой жертвования Я абсолютному знанию. Фрейд (и в этом его большая заслуга, подчеркивает Лакан) открыл, что этот переход возможен лишь по эксцентричной оси.

В сентябре 1956 г., выступая на заседании по случаю столетия со дня рождения Фрейда, Лакан обрушился с резкой критикой на бюрократов от психоанализа, погрязших в самодовольстве[17]. Эти люди, заявил он, не признают никакой демократии, выстраивают структуру, аналогичную античному рабовладению, и бесконечно воспроизводят усредненную модель менеджера-психоаналитика. МПА интересуется не качеством, а количеством, и занимается дезинтеллектуализацией. В заключение Лакан сравнил Ассоциацию с трупом из новеллы Э. По «Правда о том, что случилось с мсье Вальдемаром».

В семинаре 1956–1957 гг.[18] Лакан в очередной раз обращается к проблеме соотношения *принципа реальности* и *принципа удовольствия*, что позволяет ему заново поставить вопрос об отношении



Пересечение принципа удовольствия и принципа реальности

[16] Ibid. P. 9.

[17] *Lacan J.* Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 // Études Philosophiques. 1956. №.4 (numéro spécial). P. 567–584.

[18] *Lacan J.* Le Seminaire. La relation d'objet. Livre 4 (1956–1957). — P.: Seuil, 1994.

субъекта к *Другому*, увиденному через призму отношения Я (moi) к *другому*. Принцип реальности и принцип удовольствия существуют не изолированно, но пересекаются между собой: принцип удовольствия осуществляется ирреалистически, тогда как принцип реальности предполагает выход в пространство, существенно отличное от того, что так или иначе соответствовало бы принципу удовольствия. Каждый из принципов, утверждает Лакан, достигает своей цели, только принимая во внимание требования другого. В исследовательской литературе принято изображать схему этих отношений (в стенограммах семинара отсутствующую) следующим образом:

В точке пересечения пульсационных импульсов обоих принципов имеет место «топологический хиазм» (chiasme topologique), центральный для отношения субъект/объект[19]. Как мы уже видели в семинаре прошлого года, на этом месте зияет дыра, и теперь Лакан уточняет, что дыра занимает место *другого*.

Объект, изначально отсутствующий или «утраченный» (perdu), является из этой дыры, устанавливая воображаемые отношения с субъектом и обретая *функцию фаллоса*. Таким образом, объект занимает место другого. Позже, в семинаре 1958–1959 гг., Лакан начнет различать его как «*объект a*». Пока же он показывает, что в неврозе различим привилегированный воображаемый объект — фаллос. Фаллос всегда отвечает за наличное положение дел. Этот объект конституируется прежде всего в отношениях ребенка и матери, выступая здесь третьим (воображаемым) объектом. Лакан предлагает схему, которая намечалась уже в семинаре предыдущего года, немного изменяя ее.

Лакан критикует общепринятые способы определения реальности в речи анализанта, один из которых заключается в том, чтобы толковать о «естественной реальности», располагающейся в «природе» прежде, чем быть записанной в регистре Символического,

19 Ж.-П. Жильсон предлагает понимать Лакана в том смысле, что оба принципа находят точки соприкосновения, пересекая двойной дискурс означающего и означаемого:



а другой — в том, чтобы рассматривать реальность как то, что связано с удовольствием через воображаемый объект. Для Лакана неприемлемо как первое, так и второе: говорить здесь следует об отсутствующем объекте, который может появиться в любом из трех регистров. В Воображаемом он будет проявляться как *лишение* (privation), в Реальном — как *фрустрация*, в Символическом — как *кастрация*.

Сводная схема, которую предлагает Лакан, позволяет ясно увидеть отношения между регистрами Реального, Символического и Воображаемого:

Агент	**Отсутствующий объект**	**Объект**
Реальный отец	Символическая кастрация	Воображаемый фаллос
Символическая мать	Фрустрация	Реальная грудь
Воображаемый отец	Реальное лишение	Символический пенис

Кастрация есть кастрация воображаемого объекта (фаллоса), однако речь идет о символической операции. Эдипов комплекс и есть следствие символической кастрации. Фрустрация есть лишение символической матери, однако своей причиной имеет реальное отнятие ребенка от груди. *Лишение* конституируется на уровне Воображаемого, но направлена на символический пенис.

Однако для объединения трех регистров Лакану требуется четвертый термин — *власть* (puissance), причем в данном случае речь идет о власти матери. Эта власть проявляется в ответе на запрос ребенка: отвечая на его запрос, мать удовлетворяет его желание; если же не отвечает, это значит, что его желание сталкивается с чем-либо другим. В норме для того, чтобы ребенок символически присвоил фаллос, необходимо, чтобы отец выполнял функцию деспотической инстанции; в этом случае происходит идентификация ребенка с отцом. Следует помнить о том, что Лакана нельзя понимать в биологическом смысле и что речь ни в коем случае не идет об отношениях в конкретной семье. Фаллос может быть привилегированным объектом заботы маленького мальчика или девочки лишь потому, что речь идет исключительно о воображаемом объекте, которым обладают оба пола, а никак не о конкретном органе тела. Эссенция лакановской мысли заключается в том, что воображаемые отношения разворачиваются на линии *Я – другой*, и здесь же производится отношение *субъект – Другой*. Место существования Другого — речь, и все отношения развернуты в регистре речи.

Человек осознает происшедшее задним числом, то есть все происшедшее существует лишь в регистре языка, который задним числом придает смысл событиям детства. Таким образом, *фрустрация* инспирируется бессознательным, которое предварительно должно конституироваться как пространство, которым будет инспирироваться *лишение*. Именно здесь и можно уловить переплетение Воображаемого и Символического вокруг утраченного объекта. Этот воображаемый (утраченный) объект — фаллос — есть фокус, в котором сходятся Воображаемое и Символическое: фаллос есть воображаемый объект в границах Символического; иными словами, воображаемый фаллос удваивается Символическим. Лакан предоставляет этот фокус как узел, в котором увязываются воображаемый объект, объект реальный и объект символический. Подводя итог, можно сказать, что регистры Воображаемого, Символического и Реального в семинаре 1956–1957 гг. уже не изолированы, как прежде, но завязываются в узел вокруг «дыры», из пространства которой выходит утраченный объект, способный перемещаться по всем трем регистрам.

На этом семинаре Лакан обращается к проблематике желания, о которой речь уже шла и раньше, но которая теперь станет главным предметом его исследований. Желание отлично от любви: любовь основана на обращении субъекта к отсутствующему предмету и, таким образом, имеет спекулярную основу и связана с образом Матери. Желание связано с Отцом. Механизмами любви и желания соответственно выступают интроекция и идентификация. С интроекцией мы имеем дело на *стадии зеркала*, когда символический процесс подчинен *Другому*. Идентификация имеет место в цепочке означающих, где субъект определяется в качестве ее топоса.

Отсутствие, на которое направлена любовь, обнаруживается на уровнях Воображаемого и Символического. Отсутствие дает дорогу *другому*; в регистре Символического отсутствие выступает как фрустрация любви, имеющая спекулярный порядок. Это отсутствие скрывает за собой другое отсутствие (как отсутствие *другого*), отсутствие другого объекта: отсутствие скрывает другое отсутствие. Иными словами, отсутствие в регистре Воображаемого дублируется отсутствием на уровне Символического, воображаемый фаллос дублируется фаллосом символическим. Фрустрация поддерживает желание в бессознательном, ведь то, что подверглось вытеснению, не было разрушено. Эта неразрушимость отсылает нас к автоматизму повторения и имеет мало общего с концептом Символического. Неудивительно, что Лакан считает уместным применять термин

«регрессия»: регрессия — это не фрустрация, но, скорее, нечто противоположное, однако о ней уместнее говорить в ситуации, когда реальный объект и практика взаимодействия с ним занимают место Символического. Фаллос как отсутствующий объект в действительности никогда не находится там, где он есть, но никогда не отсутствует абсолютно там, где его нет.

Теперь предстоит выяснить, каким образом воображаемый объект переходит в регистр Символического и к чему это ведет. Речь у Лакана идет о *символическом Отце*, который по необходимости трансцендирует и фрустрацию, и кастрацию. Символический Отец функционирует не в стадии зеркала, где место интроекция и не на уровне речи, которая из пространства Другого возвращается к субъекту, но от регистров образа и речи переходит в регистр Реального. Сведем сказанное в таблицу:

Регистр	*Агент*	*Отсутствие*	*Ключевой процесс*	*Результат*
Воображаемое	другой	Воображаемый фаллос	Стадия зеркала	Интроекция
Символическое	Другой	Символический фаллос	Речь	Идентификация
Реальное	Отец	Реальный фаллос	Трансценденция	Обретение утраченного объекта

Символического Отца не представляется возможным ситуировать, поскольку он совершенно необходим для процесса трансцендирования Воображаемого и Символического, однако нигде не обнаруживается как топос. Воображаемый Отец (père imaginaire) вписывается в топику Воображаемого и даже имеет образ; символический Отец (père symbolique) не обнаруживается нигде; реальный Отец (père réel) неотличим от функции Отца. Только фаллос как отсутствующий объект указывает на существование реального Отца. Выше уже шла речь о двух типах *отсутствия*; теперь к ним добавляется третье *отсутствие*, на сей раз в регистре Реального. Этот отсутствующий в Реальном объект есть средоточие власти, власти указывать на наличие или отсутствие. Поэтому реальный Отец выступает как Закон, как тот, кто не может воплотиться в человека, но представляет собой виртуальную точку, из которой держится речь, утверждающая и ниспровергающая, обозначающая бытие и небытие. Таков Бог монотеистических религий, который, несмотря на свое могущество, нигде не находится и не постигается умом. (Позже Лакан

будет говорить, что это «сама категория невозможного» (catégorie même de l'impossible).) Такого отца необходимо убить, чтобы он оставался Отцом. Именно в этом смысле Лакан предлагает понимать фрейдовский «Тотем и табу». Но, если реальный Отец неуловим, нам от него остается психический продукт, который Фрейд назвал суперэго: это не что иное, как результат возвращения того, что было вытеснено.

Должно быть, Лакан понимал, что сам во многом является символическим отцом для своих детей от первого брака. 13 апреля 1956 г. в Житранкуре он праздновал свое 55-летие и впервые пригласил в свой дом сына Тибо. Тот был восхищен открывшимся ему миром, в котором блистали Мерло-Понти, Леви-Строс и другие знаменитости. Он познакомился с Сильвией и Лоранс, которые приняли его очень тепло. Лакан рассчитывал, что сын пойдет по его стопам, но тот не желал связываться с психоанализом и впоследствии сделал карьеру банковского служащего.

26 мая Лакан побывал на заседании Французского философского общества и после выступления Леви-Строса заявил, что пользуется его методом: его аналитический опыт во всем подобен этнографическому опыту Леви-Строса. Мифемы — элементарные единицы означающего, аналогичные фонемам общей лингвистики[20]. Лакан похвастался тем, что применил этот метод к случаю «человека с крысами» и добился интереснейших результатов.

[20] См.: *Levi-Strauss C.* Sur les rapports entre la mythologie et le ritual. P. 115.

ГЛАВА 12.
НА ПУТИ К ОСНОВНОЙ СХЕМЕ

Я мыслю, следовательно, я существую – ухватить эту мысль в момент ее возникновения необычайно трудно; не исключено к тому же, что это просто-напросто острота.
Ж. Лакан. *Семинары.* Кн. 2

...Когда множество разных нечто уступают место или, пожалуй, просто складываются в Ничто, и реальнее его нет ничего, если переложить это на язык абдеритов.
С. Беккет. *Мерфи*

9 мая 1957 г. в декартовском амфитеатре Сорбонны Лакан выступил с докладом, озаглавленным «Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда». В этом тексте, призванном резюмировать то, что говорилось во время первых четырех семинаров, Лакан сформулировал свое «структуралистское» кредо: «...По ту сторону речи, в бессознательном, психоаналитический опыт обнаруживает цельную языковую культуру. Мы предупреждаем тем самым, что представление о бессознательном как некоем седалище инстинктов, возможно, придется пересмотреть»[1]. Элементом языковой культуры выступает буква — материальный носитель, который черпает в языке всякий конкретный дискурс. Это значит, что язык отличается от соматических и психических функций, которые ставит ему на службу говорящий субъект. Свою гипотезу Лакан подтверждает ссылкой в духе Леви-Строса: язык со своей структурой возникает раньше, чем входит в него конкретный субъект. Субъект — раб языка, но в еще большей мере он раб дискурса, предписывающего ему место с самого его рождения.

[1] *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда / Пер. А. К. Черноглазова // Московский психотерапевтический журнал. 1996. №. 1. С. 26.

Субстанцию дискурса нельзя объяснить ссылкой на общественный опыт, поскольку сама форма этого опыта задается дискурсом. Элементарные структуры культуры (оборот, построенный по аналогии с «элементарными структурами родства» Леви-Строса) существуют до того, как в них вписывается гегелевская драма истории. А сами эти структуры имеют определенный порядок обменов, санкционированный языком. Человеческое общество отличается от других природных сообществ именно довлеющей ролью, которую играет в нем язык. Таким образом, Лакан критикует не только гегелевскую концепцию истории, но и генетически восходящий к ней марксизм[2].

Лингвистика в эти годы представляется Лакану революционной наукой; именно вокруг нее должны перегруппироваться «науки о человеке». Конституирующим же моментом лингвистики является открытый Соссюром алгоритм, который Лакан записывает в виде формулы:

$$\frac{S}{s},$$

где S — означающее, а s — означаемое.

Ряды означающего и означаемого изначально разделены чертой, сопротивляющейся означиванию. Только благодаря этому и возможно изучение связей между означающими и установление той роли, которую они играют в происхождении означаемого. Лакан призывает отказаться от иллюзии, согласно которой означающее выполняет функцию репрезентации означаемого: «не бывает значения, которое самим своим существованием не отсылало бы к другому значению»[3]. При этом сама форма означающего ставит вопрос о его месте в реальности. Структура означающего состоит

[2] «Что же касается общей функции практики в происхождении истории, мне придется ограничиться указанием на то, что даже общество, чей политический строй призван восстановить привилегии производителя, а с ним и причинную зависимость идеологических надстроек от производственных отношений, не сумело тем не менее создать эсперанто, связь которого с социалистической реальностью лишила бы почвы самый вопрос о возможности литературного формализма». (Там же. С. 27.) Лакан намекает на споры о новом языке, который неизбежно должен возникнуть в коммунистическом обществе, и на заявление И. В. Сталина о том, что язык не является надстройкой.

[3] Там же. С. 28–29.

в том, что оно артикулировано: входящие в его состав единицы являются простейшими дифференциальными элементами и сочетаются в соответствии со строго определенными законами. Эти элементы представляют собой фонемы, которые выражаются буквами, а буква есть локализованная в своих основных чертах структура означающего. «Топологическим субстратом» означающего является то, что Лакан называет *цепочкой означающих*. Все это составляет структурные условия, определяющие порядок «конституирующих взаимопроникновений» означающего. «Ибо означающее по самой природе своей всегда предвосхищает смысл и как бы расстилает перед ним свое собственное измерение»[4]. (Лакан по-прежнему движется в русле, проложенном работами Леви-Строса, согласно которому во всякой культуре имеется избыток означающих при дефиците означаемых.) Таким образом, означаемое постоянно *скользит* относительно означающего.

Чисто означающая функция языка — метонимия, которую означающее создает для того, чтобы мог возникнуть смысл. Сюрреалисты удачно показали, что всякое соединение двух означающих может образовать метафору, но для того, чтобы она была поэтической, образы означаемого должны быть максимально чужды друг другу. Однако теперь Лакан считает, что сюрреалистам недоставало теории, а вернее даже, их теория была ложной: для образования поэтической метафоры нужно сопоставлять не образы, то есть в равной степени актуализованные означающие, но такие означающие, одно из которых вытеснило другое, заняв его место в цепочке означающих, а другое, вытесненное, «сокровенно присутствует» в силу своей метонимической связи с остальной цепочкой. Развитие этой идеи мы уже видели в лакановском семинаре 1956–1957 гг., когда речь шла об *утраченном объекте*.

Итак, метафора становится на то место, где в бессмыслице возникает смысл. Ценность образа как означающего ничего общего не имеет с его значением. Расхожую фразу о том, что буква убивает, а дух животворит, следует уточнить в том отношении, что буква производит в человеке все имеющее отношение к истине без какого бы то ни было вмешательства со стороны духа. Эту деятельность буквы, подчеркивает Лакан, Фрейд назвал бессознательным. Конечно, очередная ссылка на Фрейда вновь заставляет нас усомниться в том, что кто-либо еще, кроме Лакана, читал такого Фрейда, однако, как мы помним, бессознательное структурировано как

[4] Там же. С. 32.

текст, и в свете этой определяющей для Лакана установки можно простить ему и это приписывание собственных открытий сакральной фигуре основателя психоанализа.

Лакан опирается на книгу Р. Якобсона и М. Холла «Первоосновы языка», в которой выявляется биполярная структура языка. Якобсон выделяет в акустической речи два типа деятельности: один связан со *сходством*, а другой — с *соседством* или *смежностью*. Опираясь на труды Х. Джексона, лингвист утверждает, что расстройство первого ведет к афазии, а расстройство второго — к аграмматизму, описанному Клерамбо. В более общем плане избирательная деятельность языка представляет собой его метафорическую функцию, а комбинаторная — функцию метонимическую. Обе функции, отмечает Якобсон, описаны в «Толковании сновидений» Фрейда под названиями соответственно замещения и конденсации. Лакан видит эти процессы несколько иначе, отождествляя конденсацию с метафорой, а замещение — с метонимией.

«Царский путь к бессознательному», настаивает Лакан, состоит в изучении буквы дискурса. В сновидении присутствует буквенная, или фонематическая, структура, в которой артикулируется и подается означающее внутри дискурса. То *замещение* (Verschiehung), о котором идет речь в «Толковании сновидений», есть скольжение означаемого под означающим. *Конденсация* (Verdichtung) же представляет собой структуру взаимоналожения означающих, которая становится полем действия метафоры. Конечно, Лакан реинтерпретирует классический фрейдизм. Фрейд понимал под конденсацией совмещение нескольких объектов бессознательного в одном образе; Лакан говорит, что при конденсации происходит наложение одного означающего на другое посредством метафоры. Замещение, по Фрейду, — сдвиг психической энергии с одного мыслительного явления на другое; у Лакана это — средство обмана цензора бессознательным, имеющее природу метонимии. Таким образом, в системе Лакана образы, всплывающие из бессознательного, нерепрезентативны, то есть это такое означающее, которому не соответствует никакое означаемое. Поэтому топика бессознательного описывается лингвистическим алгоритмом:

$$\frac{S}{s}.$$

Если же говорить о влиянии означающего на означаемое, формула принимает следующий вид:

$$f(S) = \frac{I}{s}.$$

Метонимия и метафора также подлежат формульному выражению, каковое представляется Лакану необходимым, поскольку симптом есть метафора, а желание есть метонимия. Так, для метонимии уравнение выглядит следующим образом:

$$f(S...S')S \cong S(-)s.$$

Знак «—» означает несводимость означающего к означаемому, то, что противится значению; знак «=» — конгруэнтность; «S'» — термин, производящий значение, причем в метонимии он является латентным, а в метафоре выступает открыто. Связь одного означающего с другим делает возможным *пропуск*, при помощи которого означающее вводит в объектное отношение *недостаток* бытия, вкладывая в него *желание*, направленное на недостаток, каковой, в свою очередь, опирается на значение как на свое основание.

Уравнение метафоры:

$$f\left(\frac{S'}{s}\right)S \cong S'(+)s.$$

Эффект значения, возникающий в поэзии, имеет место при замене одного означающего на другое — S на S'. Знак «+» символизирует здесь преодоление черты «—», а также влияние этого преодоления на возникновение конституируемого им значения. Преодоление выражает условие перехода означающего в означаемое. Вопрос об этом переходе, подчеркивает Лакан, неотделим от вопроса о месте субъекта.

Картезианская формула «cogito ergo sum» не исчерпывается тем, что выступает связующим звеном между прозрачностью трансцендентального субъекта и его экзистенциальным утверждением. Я — объект или механизм (то есть не более чем феномен), однако, поскольку Я мыслю, Я есть. При этом, конечно, Я конституируется в *cogitans* лишь в качестве объекта, *cogitatum*. Однако это создает впечатление, будто это радикальное очищение трансцендентального субъекта делает экзистенциальную связь Я с его проектом неопровержимой. Философское *cogito* лежит у истоков иллюзии, что, даже сомневаясь в себе, Я все же остаюсь самим собой. Бросив этот камешек в огород Сартра, Лакан пред-

лагает переформулировать проблему: «Речь идет не о том, чтобы знать, насколько то, что я о себе говорю, соответствует тому, что я есть, а о том, тождествен ли я, когда я говорю о себе, тому, о ком я говорю?»[5]

Вся игра означающих между метафорой и метонимией проходит там, где меня нет, поскольку Я не в состоянии определить в ней свое место. Поэтому Лакан и говорит: «Я мыслю там, где я не есмь, следовательно, я есмь там, где я не мыслю». И сам же уточняет свою мысль: «Я не есмь там, где я игрушка моей мысли; о том, что я есмь, я мыслю там, где я и не думаю мыслить»[6]. Всякое представление об истине может возникнуть лишь в том измерении, где всякий «реализм» подчиняется метонимии, а доступ к смыслу открывается только через движение метафоры. Означающее и означаемое вовсе не залегают в общей плоскости; соединяющая их ось не проходит нигде, и обнаружить ее можно, лишь обратившись к бессознательному. Психоанализ позволяет выявить в памяти функцию припоминания, которая «разрешает платоновские апории реминисценции признанием власти, которую имеет над человеком его история»[7]. Бессмысленно говорить о бытии субъекта, ибо субъект — это и есть тот вопрос, который ставит бытие.

Лакан в очередной раз подчеркивает свой отказ от биологизма: бессознательное не имеет ничего общего с «врожденным» или «инстинктивным»; элементы бессознательного есть элементы означающего. То, что мыслит на моем месте, является другим моим Я. К этому *другому* Я привязан больше, чем к себе самому, поскольку именно он провоцирует движение там, где, казалось бы, навсегда установилась идентичность самому себе[8]. Он выступает посредником между мной и самим собой в качестве себе подобного. В этом *другом*, который на самом деле есть *Другой*, признание желания сплетается с желанием признания. Все это значит, что измерение истины возникает с появлением языка.

В эти годы Лакан продолжает утверждать, что «всякое развитие интерсубъективности в человеческой персонологии… можно артикулировать, лишь обратившись к Другому как месту речи… Именно

[5] Там же. С. 45.

[6] Там же. С. 46.

[7] Там же. С. 47.

[8] «…Любой, сколь угодно малый сдвиг в отношении к означающему… влияет на “якорную систему” его бытия, меняя тем самым и курс его истории». (Там же. С. 54.)

на этой сцене субъект оказывается сверхдетерминирован амбивалентностью, присущей дискурсу»[9]. Воображаемый захват субъекта дискурсом Другого обнаруживает Символическое как место сверхдетерминации, где становятся возможны *конденсация* и *замещение* элементов означающей цепочки. Здесь же возникает и сопротивление: «сопротивление дискурса всегда неотличимо от сопротивления субъекта»[10].

В мае 1957 г. в журнале «Express» было опубликовано интервью Лакана с Мадлен Шапсаль. С этой молодой писательницей Лакан быстро подружился: она бывала в Житранкуре, Сильвия познакомила ее с Т. Тцара и Батаем, а сам Лакан посылал ей цветы и весьма поэтические письма. Шапсаль прекрасно разбиралась в моде, и Лакан консультировался у нее, подбирая костюмы для балов (например, костюм совы Минервы). Кроме того, он с удовольствием выслушивал светские сплетни, и перед каждой их встречей Шапсаль готовила для него своего рода дайджест. Однако Лакан вовсе не был влюблен — для него это было приятное знакомство, позволяющее к тому же пропагандировать свое учение через популярный журнал: ему все еще не хватало признания. В номере «Express» от 1 мая 1957 г. появилась фотография Лакана, сопровождаемая цитатой из Евангелия от Иоанна: «Вначале было слово».

Семинар 1957–1958 гг. оказался чрезвычайно насыщенным и, пожалуй, самым важным для формирования лакановского учения. Сам Лакан уже в январе 1958 г. обнаружил, что его аудитория совершенно выдохлась (что неудивительно, ведь, как замечал сам Лакан в 1958 г., участникам семинара приходилось прорабатывать около трехсот страниц фрейдовского текста[11], а кроме того, Лакан непрестанно призывал их читать других психоаналитиков, Платона, Якобсона, Соссюра и т.д.), однако сбавить темп он уже не мог. Этот семинар, посвященный «образованиям бессознательного» (formations de l'inconscient), развивает идеи, изложенные в «Инстанции буквы». Однако, если в этой статье Лакан настаивал на *скольжении* означающего и означаемого, то теперь в центре его внимания оказывается их пересечение, или, как он выражается, «точка пристежки». При этом ему приходится «уточнить» формулы метафоры и метонимии:

[9] *Lacan J.* La psychanalyse vraie et fausse // Âne. 1992. №.51. P. 26.

[10] Ibid.

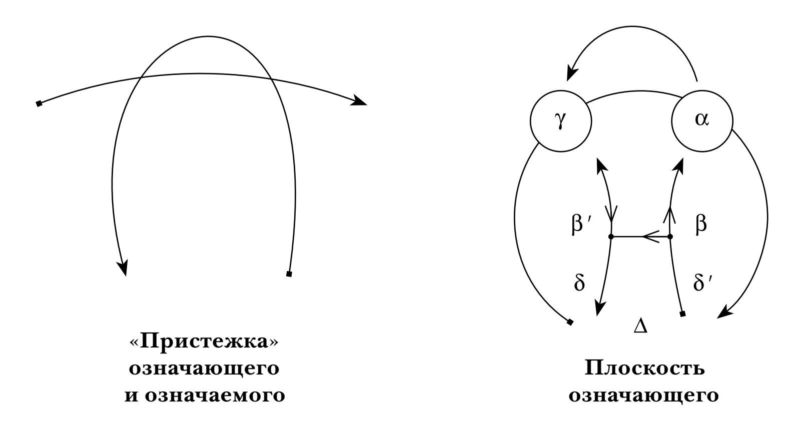
[11] Ibid.

метонимия $f(S \ldots S')S'' \cong S(-)s.$

метафора $f(S : S')S'' \cong S(+)s.$

В метонимии S связано с S', а целое соотносится с S'', что в результате позволяет на уровне значения поставить S в метонимическое отношение к s. В метафоре замена S на S' дает соотношение S(+)s, указывающее на возникновение смысла.

После такой оговорки Лакан изображает схему «пристежки» означающего и означаемого. Взаимное скольжение означающего и означаемого имеет относительный характер, так что смещение одного влечет за собой смещение другого. При этом, напоминает Лакан, означающее и означаемое, а равно и субъект, никогда не залегают в одной плоскости. Он приступает к выработке чрезвычайно важной для всей его концепции схемы, которая в окончательном виде сформируется только к 1962 г. и получит название «граф желания»[12].



«Пристежка» означающего и означаемого

Плоскость означающего

В этом семинаре Лакана более всего интересует плоскость означающего. Означающая цепочка (бо́льшая линия на схеме) полностью проницаема для эффектов метонимии и метафоры. Это значит, что актуализация означающих эффектов возможна на всех уровнях вплоть до фонематического, которым и занимается психоанализ. Линия дискурса обыденного (меньшая линия) представляет собой уровень, на котором создание смысла происходит раньше всего, ибо смысл на нем некоторым образом всегда уже дан. Дискурс встречает означающую цепочку как таковую в точ-

12 См.: *Lacan J.* Écrits. P. 804–818.

ке α (*другом*). Однако для того, чтобы дискурс был расслышан, где-то должен пребывать в наличии код (Δ), и пребывает он в *Другом* как спутнике языка. Таким образом, *Другой* абсолютно необходим, «причем, прошу заметить, вовсе не обязательно нарекать его столь идиотским и бредовым термином, как *коллективное сознание*. Другой — он и есть Другой. Одного такого Другого вполне достаточно, чтобы язык оставался живым»[13]. Первую фразу Другой вообще способен произвести в одиночестве. Итак, первая встреча происходит на уровне кода, а вторая — в точке завершения γ (сообщении); исходя из кода, она ведет к образованию смысла. Сообщение — это и есть результат совпадения дискурса с означающим как творческим носителем смысла. Чаще всего дискурс не пересекает цепочку означающих, оставаясь «бормотанием повторения», своего рода «коротким замыканием» между пунктами β (местом говорящего в дискурсе, то есть Я) и β' (метонимическим объектом). Таков обыденный дискурс, который состоит из слов, задача которых — не говорить ничего и лишь сигнализировать о том, что его носитель — говорящее животное.

Можно утверждать, что дискурс исходит от Я и направлен к Другому, однако правильнее сказать, что дискурс отправляется от Другого (α), после чего, отразившись от Я (β), вторично возвращается к Другому, устремляясь оттуда в направлении сообщения (γ). Сообщение вырабатывается, дифференцируясь с кодом, становясь от него отличным и посредством этого отличия как раз и получая достоинство сообщения. «Весь секрет сообщения именно в отличии его от кода и состоит»[14]. При этом следует помнить, что это отличие сакнционируется Другим, независимо от того, представлен ли он в действительности неким индивидом или нет.

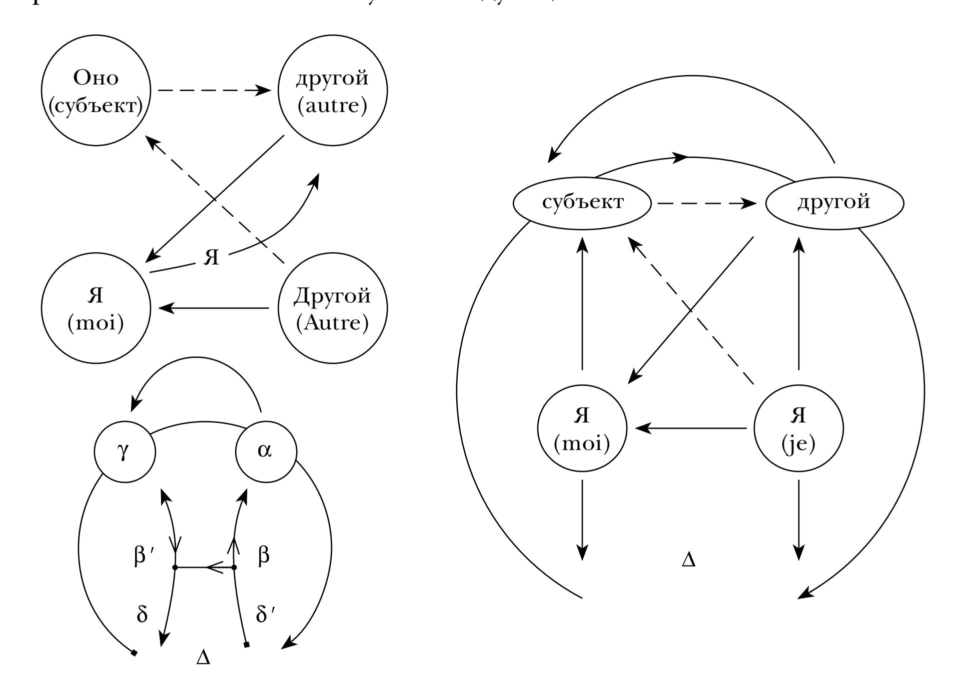
Я — не что иное, как место того, кто держит речь в означающей цепочке; Лакан считает, что это место даже и не нуждается в том, чтобы его обозначали как Я. Из существования какого-либо субъекта совершенно невозможно вывести какое бы то ни было сообщение или речь, которая бы выходила из него как из единого центра, невозможно до тех пор, пока нет того образования, которое обозначается лакановской схемой. Ведь речь предполагает существование означающей цепочки. Что же касается последней, она сама предполагает существование целой сети различных способов использования языка. В силу этого наш дискурс всегда говорит больше то-

[13] *Лакан Ж.* Образования бессознательного. Семинары: Кн. V. С. 18.

[14] Там же. С. 27.

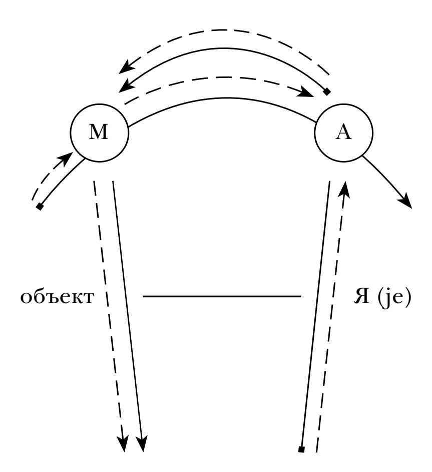
го, чем намереваемся сказать мы. Более того, дискурс базируется на плане истины (отличной от реальности) постольку, поскольку делает возможным возникновение новых смыслов, которые истина вводит в реальность.

Любопытно попытаться сопоставить эту лакановскую схему процесса в плоскости означающего с его более ранней схемой, которая иллюстрировала возникновение функции Я. При совмещении старой и новой схем мы получим следующее:



Такая совмещенная схема позволяет увидеть эволюцию лакановской мысли: на месте *другого* теперь оказался *Другой*, а на месте Я (je) бессознательного — Я говорящее. Последнее, впрочем, можно считать всего лишь уточнением более ранней концепции. Зато на месте субъекта оказывается сообщение, которое может быть местом субъекта дискурса, но в принципе обходится и без него. Таким образом, наиболее существенной переменой в лакановской концепции к 1957 г. можно считать усиление атаки на субъект. И сам Лакан прямо говорит о необходимости пересмотра, «касающегося не только места субъекта, но даже до известной степени самого существования его»[15].

[15] Там же. С. 52.



Итак, именно связь одного означающего с другим порождает связь означающего с означаемым, которую Лакан определил в своей формуле как «означающее над означаемым». В символьной форме это уравнение выглядит следующим образом:

$$\frac{S}{S'} \Rightarrow \frac{S}{s}.$$

Исходя из связи между означающим «здешним» и означающим «тамошним», осуществляется порождение значения. Именно таков путь метафоры, первичной для создания смысла постольку, поскольку в него включается субъект. Вместе с тем акт метафоры реализуется в замещении. Замещение есть возможность артикуляции означающего; метафора создает означаемое именно там, где может произойти замещение. Значимость любого явления следует искать, с одной стороны, на уровне соединения означающих, а с другой — на уровне санкции, которую это явление получает от Другого.

Мышление всегда стремится объявить субъектом того, кто указывает на себя в качестве такового в дискурсе. Это, по Лакану, «сказывание настоящего» (le dire de present), как раз и отсылающее к тому, что в дискурсе выступает как Я. Однако в опыте языка ему противостоит «настоящее сказывания» (le present du dire), не связанное с носителем дискурса и заявляющее о том, что Я — всего лишь местоимение. Субъект, который объединяет наш повседневный опыт, есть *другой*, и об этом Лакан уже не раз говорил. Однако теперь он подчеркивает, что этот субъект устроен иначе, нежели Я, которое дано нам в опыте, образования субъекта имеют не только свой собственный стиль, но и свою структуру, причем «структурные зако-

ны эти являются всеобщими»[16]. Структура бессознательного полностью укладывается в то, что лингвистический анализ позволяет выявить как механизм образования смысла, порождаемого комбинированием означающих. Более того, «законы построения этого бессознательного в точности совпадают с основополагающими законами построения дискурса»[17]. Этими законами — *законами означающего* — мы определены «на всю глубину нас самих».

Структура желания определяется не потребностями (эти потребности доходят до нас, будучи преломленными и «выстроенными»), но законами означающего. Механизм *требования* (то есть того, что возникло в качестве потребности) таков, что Другой противится ему; само требование нуждается в том, чтобы ему противились. Система потребностей, вступая в измерение языка, заново моделируется и «уходит в бесконечность комплекса означающих»[18]. Поэтому, чтобы удовлетворить потребность, приходится апеллировать к Другому, стоящему по ту сторону субъекта. Желание (здесь Лакан не отличает его от требования), проходя путем означающих, переходит в регистр, в котором происходит вмешательство Другого. Желание «преломляется» означающим и в качестве означаемого оказывается чем-то другим по сравнению с тем, чем оно было первоначально. Потребность исходит от субъекта и на лакановской схеме оканчивается в точке пересечения с дискурсом (A). Этот процесс происходит одновременно и в плане намерений субъекта, обращающего к кому-либо призыв, и в плане используемого при этом означающего. Означающее замыкает свою петлю на сообщении (M). Таким образом, «учреждение функции Другого сосуществует... с завершением сообщения»[19], и определяются они одновременно. Привнесение означающего в потребность, то есть *метафоризация*, представляет собой преобразование, в результате которого означаемое оказывается иным и по отношению к потребности потусторонним. Начиная с этого момента то, что участвует в создании означаемого, моделирует потребность заново и создает нечто от нее отличное — желание, которое есть потребность плюс означающее. Лакан позволяет себе шутку: эта ситуация, говорит он, подобна той, которую описывал В. И. Ленин, говоря, что социализм сам по себе хорош, но для полного счастья к нему нужно приплюсовать электри-

16 Там же. С. 54.

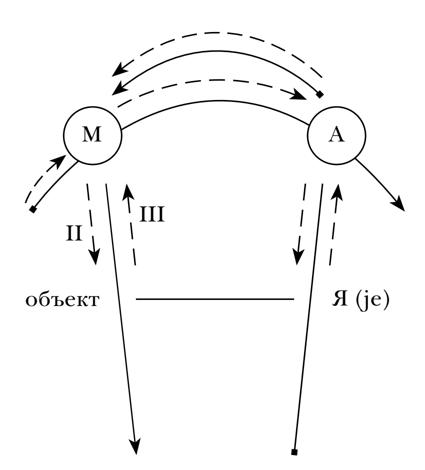
17 Там же. С. 75.

18 Там же. С. 100.

19 Там же. С. 104.

фикацию. Итак, для выражения потребности необходимо приплюсовать к ней означающее. Желание определяется принципиальным смещением по отношению к тому, что характеризует воображаемое направление, которое принимает потребность. В бессознательное проникают только такие желания, которые, будучи символизированы, могут закрепиться в бессознательном в своей символической форме. Опираясь на символическую структуру, они сохраняются на определенном уровне циркуляции означающего.

Требование перекладывает всякое собственное Я (moi) с его потребностями на Другого, заимствуя у него означающий материал требования и меняя при этом свои акценты. Так что желание вбирается в себя и перерабатывается такой системой означающего, которая учреждается и утверждается в Другом. Даже и само требование теперь формулируется исходя из Другого. На приведенной схеме весь материал первоначально поступает в точку М, однако не направляется непосредственно к Другому (А), но сперва отражается от объекта, то есть от обращенного к Другому призыва. Это объект, приемлемый для Другого, то есть метонимический. Отражаясь от этого объекта, материал возвращается в точку М, чтобы соединиться с сообщением. Таким образом, в процессе порождения желания выделяются три фазы. Все это существенно меняет характер сообщения, которое оказывается частью Другого и представляет собой, по сути, желание Другого.



В случае «естественной метафоры» желание, образуясь в субъекте и направляясь к Другому, этим Другим подхватывается и получает к нему доступ. Когда же в психологию субъекта вмешиваются Я и

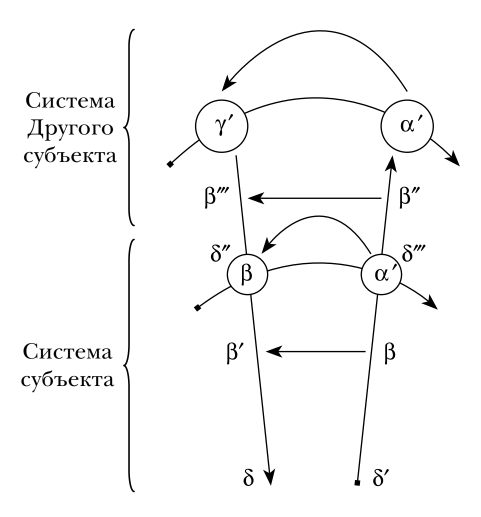
метонимический объект, метафора перестает быть естественной и оборачивается двусмысленностью. Однако такая редукция смысла есть не бессмыслица, но «а-смысление» (dé-sens) или «уход смысла» (peu-de-sens). Другой связывает желание с законами означающего и с присущей им двусмысленностью — омонимией и омофонией. В этом заключается «смысловой ход» (pas-de-sens) Другого, осуществляющийся в метафоре «по ту сторону метонимии». Таковы остроты, которым уделял большое внимание Фрейд и которым посвящен лакановский семинар 1957–1958 гг. Для этого измерения самым существенным компонентом является субъективность, а вернее, то, что Лакан называет «неотмыслимой от остроумия его *субъективной обусловленностью*»[20].

Лакан вновь возвращается к мысли о том, что в нас мыслит некий субъект, причем мыслит согласно тем же самым законам, по которым строится цепочка означающего. «Это означающее в действии именуется в нас бессознательным»[21]. А бессознательное — это «другая психическая сцена». Для того, чтобы происходила работа означающего, необходимо иметь перед собой реального субъекта с его потребностями. Однако это вовсе не значит, что этот реальный субъект должен иметь потребности, во всем подобные нашим; он может быть не только человеком, но и богом или животным. Ему необязательно даже быть реальным живым лицом. Необходимым условием является лишь обитание в нем Другого, который распоряжается «метонимической сокровищницей», выступает в роли фрейдовского цензора и по своей сути является символическим местом. Субъект, о котором идет речь, не является субъектом потребности, ведь потребность — это еще не субъект. Субъект есть вся система и то, что находит завершение в этой системе. Другой во всем подобен ему и потому может подхватить дискурс субъекта, на своем уровне превратившись в субъекта. Таким образом, система Другого субъекта надстраивается над системой первого. Переход от Другого к сообщению опосредуется системой означающих Другого. При этом измерение Другого становится шире, нежели раньше: Другой теперь уже не просто местопребывание кода, но субъект, утверждающий сообщение в коде. «Иными словами, Другой располагается теперь на уровне того, кто устанавливает закон как таковой, ибо только в этом случае способен он внести в закон эту черту, это сообщение в качестве дополнитель-

20 Там же. С. 119.

21 Там же. С. 123.

ного — в качестве сообщения, которое само обозначает то, что сообщению потусторонне»[22].



Как замечает Б. Финк, этот *граф* «следует рассматривать в контексте многообразных попыток Лакана охватить два аспекта субъекта: язык и удовольствие, смысл и бытие. Это попытка связать воедино регистры знания и истины»[23]. Действительно, в дальнейшем Лакан, отталкиваясь от своего «основного графа», обратится к проблематике знания и истины.

Теперь в центре внимания Лакана оказывается то, что выступает в качестве начала, сообщающего легитимность закону означающего — Имя Отца, или символический Отец. Речь идет о словоо-

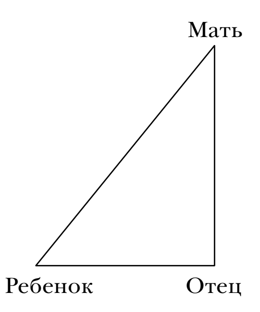


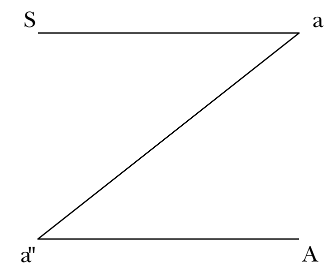
Схема эдипального треугольника

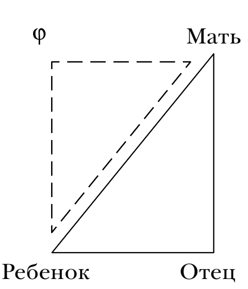
[22] Там же. С. 173.

[23] *Fink B.* Lacan to the Letter. P. 128.

бразовании, которое, пребывая на уровне означающего, в Другом как местопребывании Закона, это Другое представляет, «Другой в Другом»[24]. Символический Отец, утверждает Лакан, представлен во фрейдовской концепции Эдипова комплекса: отец, ратифицирующий закон, является отцом мертвым, то есть символом отца. А это и есть Имя Отца, «то означающее, которое означает, что внутри этого означающего означающее имеет место»[25].

Эдипальный треугольник, по Лакану, отражает самую сущность отцовской метафоры. Участниками Эдипова комплекса являются субъекты, выступающие в качестве означающих. Однако их отношения требуют существования четвертого участника — субъекта, у которого отсутствует собственное означающее. Он не вписывается ни в одну из вершин Эдипова треугольника, однако от этих вершин он всецело зависит. Лакан изображает эти отношения при помощи схемы, воспроизводящей четвертую фигуру категорического силлогизма, и трудно (да, пожалуй, и не нужно) избежать соблазна считать Отца предикатом субъекта. Субъект представлен чем-то воображаемым, противостоящим означаемому Эдипа и, неся печать полного соответствия, также состоит из трех элементов. Достойно удивления, что Лакан, говоря о запасе образов, из которых составлен воображаемый субъект, ссылается на нелюбимого им К. Г. Юнга, не преминув, впрочем, заметить, что прогулка в этой области неизбежно ведет к заблуждению. Лакана интересуют лишь три образа, значимых для диалектики межсубъектных отношений, — Отец, Мать, Ребенок. Этот второй треугольник имеет одной своей вершиной субъекта, а две другие составляют воображаемое Я и зеркальный образ, о которых шла речь уже в «Стадии зеркала». Именно здесь обнаруживается эффект *отцовской метафоры*. Но кто же такой этот субъект, что та-





[24] *Лакан Ж.* Образования бессознательного. Семинары: Кн. V. С. 168.

[25] Там же. С. 170.

кое эта новая вершина? «Третья вершина эта — я ее сейчас назову вам, но уверен, что слово давно уже вертится у вас на языке — третья вершина эта есть не что иное, как фаллос»[26]. Насчет «вертится на языке» Лакан ничуть не преувеличил: действительно, ознакомившись с материалами его семинара 1956–1957 гг., догадаться об этом нетрудно.

Отец представляет собой метафору, то есть означающее, заступающее место другого означающего. Функция Отца в Эдиповом

$$\frac{S}{S'} \bullet \frac{S'}{x} \Rightarrow S\left(\frac{1}{s'}\right)$$

Формула метафоры в Эдиповом комплексе

$$\frac{S}{\frac{SSSSS}{sssss}}$$

Положение универсального означающего

комплексе в том и состоит, чтобы заступать место материнского означающего. Матери свойственно уходить и приходить (fort/da Фрейда), а означаемым уходов и приходов матери является фаллос. Путем метафоры означаемое s' вступает во владение объектом желания матери, предстающим в обличье фаллоса. Фаллос представляет собой метонимический объект, он циркулирует на всем протяжении означающей цепочки, а в означающем он является тем, что возникает в нем вследствие существования означающего. Такое означаемое приобретает для субъекта роль универсального объекта[27].

[26] Там же. С. 183.

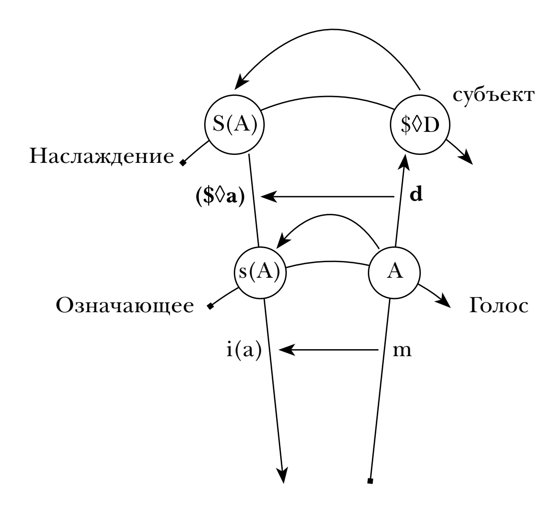
[27] В семинаре 1957–1958 гг. Лакан особенно ясно дает понять, что *фаллос*, о котором он говорит, не имеет ничего общего с анатомическим органом, на который, что бы он ни говорил, указывал Фрейд: «Слово это засвидетельствовано впервые в античной Греции. Обратившись к текстам, мы на различных примерах из Аристофана, Геродота, Лукиана и прочих убедимся прежде всего в том, что фаллос вовсе не идентичен действующему органу как члену, продолжению, принадлежности тела. В подавляющем большинстве случаев слово это используется по отношению к симулякру или отличительному знаку, какую бы форму эти последние ни принимали… Другими словами, это объект-заместитель, но в то же время замещение это обладает свойством, резко отличающим его от замещения в том смысле, в каком привыкли мы с ним иметь дело, от замещения знака. Можно сказать даже, что предмет этот обладает всеми чертами заместителя реального…» (Там же. С. 403.)

В своей статье 1958 г. в «Психоанализе» Лакан применяет эту схему к случаю президента Шрёбера[28]:

$$\frac{\text{ИмяОтца}}{\text{Желаниематери}} \bullet \frac{\text{Желаниематери}}{\text{Означающеесубъекта}} \rightarrow \text{ИмяОтца}\left(\frac{A}{\text{Фаллос}}\right)$$

Субъект в представлении Лакана никогда не совпадает с индивидуальной реальностью, которая возникает перед глазами всякого, кто произносит слово «субъект». Когда же этот субъект начинает говорить, под «субъектом» подразумевается нечто иное. Речь не является эманацией или парящим над субъектом облаком; напротив, она сама развивает свою собственную структуру, свидетельствующую о том, что в отношении говорящего субъекта всегда приходится вести речь о Другом, которым задается позиция субъекта в качестве субъекта речи. При этом субъект всегда изначально существует в разделении, потому что его бытие требует представления для себя в знаке, расположенном где-то в другом месте. Внутри субъекта воспроизводятся отношения, аналогичные тем, что существуют между субъектами, причем воспроизводятся они на основе определенным образом организованных означающих.

При обсуждении этой проблематики Лакан предлагает новый концепт, который окажется чрезвычайно важен для всего пост-



[28] *Lacan J.* D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose // La psychanalyse. 1958. №.4. P. 25.

структурализма, — концепт *следа*. Материал означающего всегда каким-то образом причастен эфемерности *следа*, говорит он. След не есть означающее; лишь тогда, когда след стирают, то есть с того момента, как этот поступок приобретает какой-то смысл, возникает измерение означающего, причем в качестве означающего выступает то, что этот след оставило. Таким образом, означающее представляет собой некую пустоту, свидетельствуя о некоем миновавшем присутствии. Когда в речи мелькает нечто такое, что существует помимо и по ту сторону недолговечных элементов речи, можно говорить об *означающей цепочке*. Это показавшееся на мгновение нечто предстает нам как *голос*.

Свою схему Лакан поясняет при помощи тройного уравнения:

$$d \rightarrow \$\Diamond a \Leftrightarrow i(a) \leftarrow m$$
$$D \rightarrow A\Diamond d \Leftrightarrow s(A) \leftarrow I,$$
$$\Delta \rightarrow \$\Diamond D \Leftrightarrow S(A) \leftarrow \Phi$$

где S — субъект (sujet),
s — означаемое (signifié),
a — другой (autre),
A — Другой (Autre),
m — собственное Я (moi),
D — требование (demande),
I — Идеал Я,
Δ — субъект в его сущности.

По правде говоря, это уравнение больше затемняет, чем проясняет мысль Лакана, и не помогают даже его пояснения о том, что s(A) обозначает то, что в Другом имеет достоинство означающего. Впрочем, для нас вполне достаточно того, что первая строка обозначает функционирование *собственного Я*, вторая — Идеала Я, а третья формулирует позицию фаллоса, который представляет собой единичное означающее, роль которого состоит в обозначении воздействий означающего на означаемое.

Голос есть *переход* означающего, а вернее — носитель этого *перехода*. Он обозначает *минувшее присутствие*. Если означающее вписывается в окружение других означающих, то есть в текст, то после его стирания остается некое место, которое и обеспечивает вышеупомянутый переход. Таким образом проясняется одна очень важная характеристика означающего: «означающее как таковое представляет собой нечто такое, что может быть стерто, так что после

остается лишь место, где самого его уже не найти»[29]. Одно из главных измерений означающего заключается в его способности *аннулировать самого себя* (перечеркнутое $ на лакановской схеме как раз и указывает на эту способность). А лишившись своего места в «созвездии означающих», означающее становится *желаемым*. Таков продукт символической функции. Сам субъект также является «перечеркнутым» и «утраченным».

В вышеприведенной схеме выделяется четырехугольник, вершинами которого являются собственное Я (m), образ другого (i(a)), связь субъекта с воображаемым другим ($◊a) и желание (d). На этих четырех опорах держится человеческий субъект. Кроме того, Лакан поясняет, что в точке, обозначенной графемой $◊a, артикулируется функция *фантазма*. Фантазм — это «воображаемое, задействованное определенным образом в качестве означающего»[30].

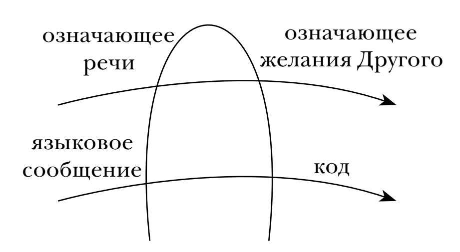
Свою мысль Лакан поясняет, в очередной раз обращаясь к функции Другого: Другой, как мы помним, есть место речи, он возникает благодаря тому, что субъект говорит. Таким образом, он представляет собой что-то вроде «заклинания». Однако здесь весьма существенной оказывается и та речь, которая артикулируется на горизонте Другого и которая есть Другой Другого. Именно это делает Другого субъектом, который, в свою очередь, мыслит меня как своего Другого. Поэтому вновь можно сказать, что *бессознательное – это дискурс Другого*. Речь Другого возникает, становясь моим бессознательным. А это, в свою очередь, значит, что «на уровне субъекта, где-то на линии горизонта, стремится к образованию то, что, отсылая субъекта к противостоянию собственному своему требованию, принимает форму означающих, которые… этот субъект вбирают в себя, — означающих, для которых сам субъект становится только знаком»[31]. В этом горизонте с неизбежностью маячит Имя Отца, на которое опирается порядок, устанавливаемый цепочкой означающих, и которое делает возможной метафору.

В июне 1958 г. Лакан обещал, что новый семинар ознаменует новый этап в развитии его учения. Тем не менее семинар 1958–1959 гг. опирается на ту же графическую схему («граф желания»), которая призвана показать нам, где мы находимся в каждый конкретный момент, и ничего принципиально нового не привносит.

29 Там же. С. 399.

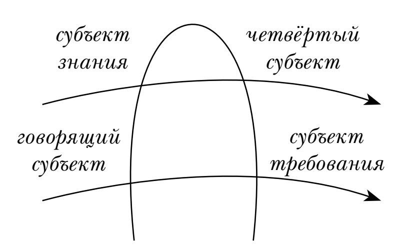
30 Там же. С. 473.

31 Там же. С. 552.



Лакан вводит принцип «коммутативности означающего и означаемого»: означаемое, говорит он, представляет собой признание другим в силу коммутативности с означающим. Всякая речь возникает благодаря присутствию *следа* означающего, и даже если индивид не говорит, он всегда обращен к *Другому* как к некоему присутствию.

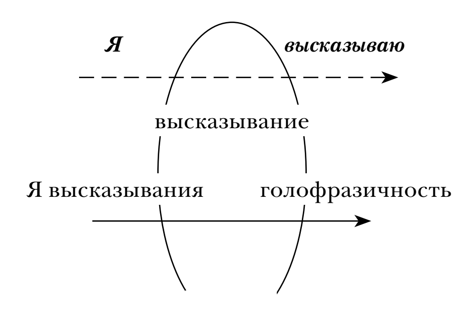
Процесс, отображаемый «графом», опирается одновременно на четыре пункта, а это значит, что возможны четыре различных субъекта: субъект знания, говорящий субъект, субъект требования и некий четвертый, о котором Лакан пока ничего не говорит и который связан с желанием Другого. Впрочем, можно получить какой-то намек на него из напоминания Лакана о том, что субъект всегда встречается с собственным сообщением в измененной форме: *я* сообщения получается в форме *ты*.



Свою мысль о множественности субъектов Лакан разъясняет, обращаясь к проблеме сновидения, представляющего собой, по Фрейду, галлюцинаторное удовлетворение желания. Если субъект испытывает два желания — желание спать и желание во сне обрести удовлетворение, — то следует говорить о двух субъектах. Соответственно здесь мы имеем дело с двумя процессами, первый из которых представляет собой удовлетворение на уровне означающих и не соотносится с образами сновидения. Второй процесс сводится к реальному удовлетворению желания. Таким образом, человеческая реальность выстраивается на основании первичной галлюцинации, разворачивающейся в пространстве, контролируемом

принципом удовольствия. Реальность же выступает коннотацией означающих галлюцинаторного уровня. Сновидение — это своего рода палимпсест, двухуровневый текст, для топологии которого оба уровня одинаково значимы.

Эта схема действительна и для механизма высказывания: на нижнем уровне субъект обретает устойчивость в качестве говорящего,



опираясь на синхронию означающих, обеспечивающую единство фразы. Такое единство языка Лакан называет «голофразическим» (holophrasique). Субъект не только сам составляется «голофразичностью», но и служит ее передатчиком. Испытывая потребность высказать самого себя, субъект действует на втором уровне, ибо именно здесь субъект становится «наполненным».

Лакан чувствует опасность возрождения картезианского субъекта и настоятельно подчеркивает, что субъект, о котором он ведет речь, представляет собой не более чем топос. Кроме того, метонимический субъект всегда по необходимости есть субъект утраченный. В вопросе о том, какова природа субъекта, Лакан еще не обрел четкой точки зрения; он говорит лишь о том, что субъект располагается где-то между «чистым телом» и образом другого. Желание реализуется в пространстве, конституированном Воображаемым, Символическим и Реальным, которое есть *пространство осуществления субъекта*.

Достижению субъектом удовлетворения всегда что-то мешает, так что субъект желания неизменно сохраняется. Это значит, кроме того, что субъект постоянно *смещается*, и через это смещение сохраняется желание. Такая метонимическая символизация, по Лакану, аналогична явлениям, описанным Марксом как *потребительная стоимость* и *меновая стоимость*.

В июле 1958 г. на коллоквиуме в Руайомоне Лакан продолжал развивать те же идеи. Желание, заявил он здесь, обусловлено суще-

ствованием дискурса и является следствием потребности этого последнего в производстве означающих. Местом развертывания речи является «большой» Другой, а значит, «желание человека есть желание Другого»[32]. В этом выступлении Лакан снова пошел войной на американский психоанализ с его идеалами *happiness* и нацеленностью на *happy end*. Аналитик не должен вести своего пациента к «счастью», он не должен выступать в роли Бога: «мы слеплены из той же глины, из которой мы лепим»[33]. Своей речью Лакан лишний раз подтвердил свою репутацию человека, неспособного ужиться с МПА и резко выступающего против того, что он называл «бюрократией от психоанализа».

В Руайомоне резко проявилось теоретическое расхождение Лакана с Лагашем. Лагаш заявил, что *структура*, столь важная для опыта психоаналитика, представляет собой всего лишь «теоретическую модель». Лакан, напротив, вслед за Леви-Стросом утверждал, что теория и есть та реальность, которую она описывает, поскольку сама же и производит ее. Поэтому выражение «символ — убийство вещи» следует понимать буквально.

В 1958 г. Жан Делай, столь многие годы дававший приют лакановским клиническим представлениям, завершил свое фундаментальный труд — двухтомное исследование о юности А. Жида, позволившее ему стать академиком. Лакан написал большую рецензию, в которой размышлял о причинах, в силу которых «психоаналитик занял место Бога»[34]. Делай, замечает Лакан, написал психобиографию. Однако

> ...дело даже не в том, что он рисковал сойти за то, что аналитический мир именует трудом по прикладному психоанализу... Психоанализ прикладывается не в прямом смысле, но как трактовка, так что субъект оказывается слушающим и говорящим.
>
> Это многое говорит о психоаналитическом методе вообще, который читает означающие, не думая ни о каких формах предполагаемого означаемого[35].

[32] *Lacan J.* La direction de la cure et les principes de son pouvoir // La psychanalyse. 1961. №.6 («Perspectives structurales»). P. 190.

[33] Ibid. P. 149.

[34] *Lacan J.* Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir // Critique. 1958. №.131. P. 296.

[35] Ibid. P. 299–300.

ГЛАВА 13.
ЭТИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ

Я знаю уже – ползет слух, будто Лакан только-то и говорит, что король, мол, голый.

Ж. Лакан. *Семинары.* Кн. 7

На заседании 9 марта 1960 г. Лакан сердито заметил: «…Анри Лефевр… считал возможным указывать на недостатки нашего курса, основываясь лишь на небольшой части его, или на отдельной статье»[1]. Он стал нетерпим к критике, возможно, потому, что чувствовал твердую почву под ногами. Э. Рудинеско замечает: «В 1960 г. он был *ортодоксом*, поскольку ратовал за возвращение к прямолинейной оригинальной доктрине против всяких попыток превзойти фрейдизм, и он был *элитарен*, поскольку мечтал создать вокруг себя *школу избранных*, подобную первому венскому кружку: школу, одушевляемую страстью к общему делу»[2].

Обещанный еще в 1958 г. поворот в тематике и содержании семинаров наступил в 1959 г. Семинар 1959–1960 гг., названный «Этика психоанализа», как и заявлено в названии, знаменует поворот Лакана к этическим проблемам. Теперь уже и сам он открыто декларирует свой отказ от гегельянской интерпретации аналитического опыта и от феноменологии. «…Заниматься феноменологией нам нет нужды — я предпочитаю притчи»[3], — замечает он. Возможно к тому же, он почувствовал, что чересчур увлекся лингвистикой и что пора обратиться к насущной проблеме обоснования этики в психоанализе. На некоторых из заседаний присутствовал Якобсон, который, по словам самого Лакана, обратил его внимание на этическую концепцию Дж. Бентама. Кроме того, Лакан наконец-то выполнил

[1] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 7 (1959–1960). Этика психоанализа / Пер. А. Черноглазова. — М: Гнозис; Логос, 2006. С. 202.

[2] *Roudinesco E.* Jacques Lacan. P. 333.

[3] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 7 (1959–1960). Этика психоанализа. С. 295.

свое намерение сделать свой семинар таковым в полном смысле слова и отошел от формата лекций, часто предоставляя слово своим коллегам и ученикам.

Этика не исчерпывается чувством обязанности; напротив, Лакан склонен выводить моральное измерение из *желания*, обнаруживая такой ход, как и следовало ожидать, у Фрейда. Как мы уже знаем, желание, о котором ведет речь Лакан, действует в регистре означающего и подчиняется закону дискурса, а потому не имеет ничего общего с социальной необходимостью. Из регистра Символического Лакан переносит вопрос этики в регистр Реального: «вопрос этики ставится как вопрос об ориентации человека по отношению к Реальному»[4]. Такую постановку вопроса он обнаруживает у Бентама, развивающего диалектику отношений языка с Реальным и определяющего топос удовольствия в регистре Реального. У Фрейда же удовольствие лежит в Символическом.

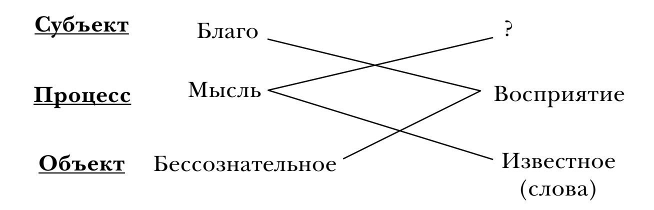
Основной тезис Лакана состоит в следующем: «моральный закон, моральная заповедь, присутствие моральной инстанции являются тем самым фактором, посредством которого заявляет о себе в нашей деятельности — поскольку деятельность эта структурирована Символическим — присутствие Реального»[5]. Это значит, что моральный закон утверждает себя вопреки удовольствию. Лакан замечает, что задолго до Фрейда Аристотель стал рассматривать удовольствие как определяющую для этики функцию. Новация Лакана (приписываемая, как обычно, Фрейду) заключается в том, чтобы обратиться к артикуляции происходящего в бессознательном, то есть к дискурсу, функционирующему на уровне принципа удовольствия.

Лакан модифицирует схему, появившуюся в семинаре 1956–1957 гг., рассматривая субъекта как субстанцию психического опыта и, таким образом, вновь рискуя впасть в картезианство. Восприятие связано с галлюцинаторной активностью и с принципом удовольствия. Мысль же связана с *известным*, выражающимся в словах (ему противостоит бессознательное как *неизвестное*), и с некой обозначенной вопросительным знаком функцией, соответствующей на уровне принципа реальности благу, под которой, очевидно, надо понимать *этическое*.

Все относящееся к бессознательному функционирует на стороне принципа удовольствия, не поддающегося вписыванию в био-

[4] Там же. С. 20.

[5] Там же. С. 28.



логические координаты. Все имеющее отношение к отрефлектированному и поддающемуся артикуляции дискурсу функционирует на стороне принципа реальности. Таким образом, мыслительные процессы бессознательны; сознания же они достигают по мере вербализации, то есть будучи артикулированы в речи. В отрефлектированных связях человек поверяет свои слова вещами, которые этими самыми словами и созданы.

«Реальное… — это то, что всегда оказывается на том же месте»[6]. Это значит, что на месте пропавшего объекта, о поисках которого так много толковал Лакан, оказался объект, который в реальности всегда налицо. Иными словами, то, что никак не удавалось обнаружить на уровне принципа удовольствия, располагается на уровне принципа реальности. Вокруг этого-то момента, говорит Лакан, складывается в конце XVIII в. кризис морали.

Центральным термином семинара 1959–1960 гг. является *das Ding* — вещь, которая занимает центр субъективного мира, описываемого Лаканом. Этот мир характеризуется тем, что означающее всегда уже присутствует в нем на уровне бессознательного, так что наряду с биологическими ориентациями в человеке действуют ориентиры означающего. Однако стройной топологии не получается, поскольку *вещь* всегда исключена из этой картины, будучи изначальным Другим и залегая где-то вовне Я, будучи в то же время его центром. *Das Ding* — это то, что *представляет представление*, то есть на уровне бессознательного репрезентирует в качестве знака представление как функцию восприятия, а тем самым несет с собой благо, *Wohl* Канта. Субъект соотносит себя с тем, что предстает ему как благо, лежащее на его горизонте, то есть на уровне бессознательного. Это благо, *Wohl*, следует понимать как доступное субъекту довольство, то есть располагается оно на уровне принципа удоволь-

[6] Там же. С. 93.

ствия, где «знак граничит... с разменной монетой репрезентации»[7]. *Das Ding* — это источник всякого *Wohl*, в котором субъекту дан *хороший объект*, *das Gute des Objekts*. На уровне бессознательного *das Ding* предстает Законом — законом произвола, но в то же время и законом знаков. Поэтому на уровне бессознательного *Gute* выступает как *плохой объект*, о котором говорят последователи М. Клейн. Субъект держится на расстоянии от *хорошего объекта*, поэтому и к *плохому* не имеет никакого доступа.

Здесь Лакан усматривает начало и основание кантовской этики, которую он считает вершиной человеческой мысли. Этические принципы здесь формулируются как предстоящие сознанию заповеди, связанные с принципом удовольствия. Стремление к *das Ding* — это стремление отыскать то, что постоянно повторяется и гарантирует нам свое вечное возвращение на то же самое место. Это и есть этика[8]. Однако физика Ньютона поставила под сомнение любое место, так что в реальности теперь ничто не гарантирует нам своего возвращения.

Этика начинается, когда задающийся вопросом о благе субъект обнаруживает глубинную связь между тем, что предстает ему как закон, и структурой желания, когда он сталкивается с чем-то таким, что регулирует его поведение таким образом, что объект желания неизменно оказывается от него в некотором удалении. «Критика практического разума» Канта одновременно является и вершиной такой этики, и высшим выражением ее кризиса. Идеи, излагаемые на заседании 23 декабря 1959 г., Лакан позже заново сформулировал

[7] Там же. С. 97.

[8] Лакан не забывает сослаться на этнологию Леви-Строса в весьма любопытном отступлении: «Этика — это не просто факт наличия каких-то обязательств, не просто связи, которые связывают общество воедино, устанавливают в нем порядок и составляют для него закон. Существуют наряду с этим и так называемые элементарные структуры родства... а также структуры собственности и обмена — структуры, в силу которых в так называемых примитивных сообществах, то есть во всех сообществах на базовой структуре развития, человек сам становится знаком, элементом, предметом особым образом регулируемого обмена, который, как показали исследования Леви-Строса, обязан своей неизменностью собственному относительно бессознательному характеру. То, что на протяжении поколений этот новый, сверхприродный структурный порядок поддерживает, и является как раз тем самым, что объясняет подчинение человека закону бессознательного. Но этика начинается по ту сторону этих структур». (Там же. С. 101.)

в своем предисловии к 3-му тому полного собрания сочинений Сада, так что целесообразно обращаться сразу к двум этим текстам.

Итак, ньютоновская физика стала независимой от *das Ding* и тем самым дезориентировала человека. Это заставило Канта радикально пересмотреть функцию *чистого разума*, сформулировав принципы морали, отказывающейся от опоры на объекты эмоциональных реакций (которые Кант назвал «патологическими объектами»). Никакое благо (Wohl) в целеполагании морального действия отныне не принимается в расчет. Моральным является лишь поступок, мотивом которого является знаменитый кантовский категорический императив: *поступай так, чтобы максима твоего действия могла быть принята в качестве максимы универсальной*. Кант доходит до утверждения, что *добрая воля* (gute Willen) исключает всякое действие, полагающее чье-либо благо. Это отмежевание от Верховного Блага, подчеркивает Лакан, со временем лишь нарастает, так что сам он предлагает переформулировать кантовский императив на более современный лад: «поступай лишь так, чтобы всякое твое действие могло быть запрограммировано»[9].

Кант рассматривает свою максиму как закон той природы, в которой живет человек, причем структурирована эта природа по законам того объекта, который сконструирован в связи с вопросом о правиле человеческого поведения. Тот же самый ход мысли Лакан обнаруживает в «Философии в будуаре» Сада, опубликованной через несколько лет после «Критики практического разума». Свою антимораль Сад основывает как раз на кантовских критериях[10]. И в ту же традицию, по мысли Лакана, следует вписывать мысль Фрейда. Обратимся к лакановскому предисловию к Саду:

> «Философия в будуаре» появилась восемь лет спустя после «Критики практического разума». Разглядев ее созвучие — и мы покажем, насколько полное, — мы сможем сказать, что она выражает истину «Критики».
>
> Внезапно исчезает всякая устойчивость: алиби бессмертия, отвергающего прогресс, святость и саму любовь, все то, что происходит из удовлетворения законности, гарантией коей выступает желание (volonté), объект которого (на него направлен и закон) интеллигибелен, утрачивает даже поверхностную поддержку функции полезности, которой Кант ограничил творчество своего диаманта субверсии. Этим объясняется тот

[9] Там же. С. 103.

[10] «Дело не в том, что Кант — скрытый садист, — замечает В. Мазин, — а в том, что де Сад — скрытый кантианец». (*Мазин В.* Введение в Лакана. С. 177.)

бурный восторг, в который приходит всякий читатель, не отягощенный академической набожностью[11].

Садовский мир — это лишь вариант (пусть карикатурный и изнаночный) того мира, что руководствуется радикальной этикой Канта.

Можно сказать, что самая суть дела заключается в максиме права наслаждения, отсылающего к своего рода всеобщему правилу. Сформулируем это так:

«Я имею право пользоваться твоим телом, поскольку нахожу его привлекательным, и это право я осуществляю без всяких ограничений, удовлетворяя свои капризы так, как мне того хочется».

Такой максиме я намерен подчинить желание всех, если, конечно, общество принудит их к этому.

Для всякого здравомыслящего существа, полагающего, что максима зиждется на согласии, это в лучшем случае черный юмор.

Кроме того, что здесь разбивается дедукция «Критики», поскольку отличение рационального от разумного есть всего лишь запутанная отсылка к патологическому, мы теперь знаем, что юмор в своей комической функции выражает сверх-Я. Чтобы оживить аватару этой психоаналитической инстанции и вырвать ее у восставшего обскурантизма, в который ввергли ее наши современники, стоит в кантианское исследование всеобщего закона внести недостающую ему крупицу соли.

Должны ли мы теперь принимать всерьез то, что больше не представляется существующим абсолютно? Мы больше не задаемся таким вопросом, поскольку необходимо и достаточно, чтобы общество санкционировало это право на наслаждение, позволяя всем на него ссылаться, ведь максима отныне опирается на императив нравственного закона.

Никакое законодательство не может решить, переходит ли эта максима из разряда частного в разряд общего, или же она по необходимости противостоит всем прочим разрядам.

Вопрос не в том, чтобы разграничить представление и реальное предоставление права всем, к кому максима обращена.

Здесь лишь доказывается как нельзя лучше та возможность, которая не является всеобщей, которая обращается к вещам как таковым, а не к их положению.

Хороший случай показать чрезмерность той роли, что приписывается моменту реципрокности структур, называемых субъективностью, которой они внутренне противоречат.

[11] *Lacan J.* Kant avec Sade // Critique. 1963. №.191. P. 292.

Реципрокность, реверсивное отношение, располагающееся на прямой линии, соединяющей двух субъектов, которые своей «реципрокной» позицией поддерживают это отношение в равновесии, в то же время с трудом укладываясь в производимый тем или иным субъектом перенос означающих и еще хуже — пытаясь предстать в качестве определенного этапа психического развития (ребенок всегда открыт для педагогической интенции).

Как бы то ни было, именно этот пункт нашей максимы обосновывает парадигму суждения, исключающую как таковую реципрокность (именно реципрокность, а не то, что из нее вытекает).

Всякое идущее с нею вразрез суждение, независимо от его содержания, привело бы к тому, что наша максима утратила бы характер всеобщего нравственного закона, который Кант признает абсолютным для практического разума.

Здесь становится очевидным ее характер, по той простой причине, что ее единственное изъявление (ее керигма) заключается одновременно и в радикальном отклонении всего патологического, каково бы оно ни было, всякой страсти и даже сопереживания, отклонении, которым Кант расчищает пространство нравственного закона, и в форме этого закона, которая также есть его единственная сущность, отвергающая любой разум, не подчиняющаяся этой максиме.

Конечно, два эти момента нравственного опыта, столь осложняющие жизнь, в садовском парадоксе возлагаются не на себя самого, а на Другого.

Это становится вполне очевидным, если мы вспомним, что скрыто действующий моральный императив здесь не менее действен, ведь он велит нам обратиться к Другому.

Здесь стоит отметить разоблачительный характер пародии, обращенной на очевидную универсальность долга хранителя, его знания, биполярность которого, устанавливаемая нравственным законом, есть ни что иное, как связность субъекта, порождаемая любым вторжением означающего: субъект речи как субъект высказывания.

(…)

Следует ознакомиться с тем комментарием, который Сад специально дает к принципу права наслаждения, которого он требует для себя; как бы парадоксально это ни звучало, человеческое существование, каким бы оно ни было, не может ни быть чьей-либо собственностью, ни скрыться от чьего-либо владения, легитимного или нет, которое обладает желанием.

Этот дискурс о наслаждении утверждает в качестве субъекта высказывания Другого, свободу Другого, отличного от «ты есть» и способного вынести всю тяжесть этого императива.

Однако субъект высказывания в этом дискурсе, всякий раз таящем в себе обман, не так уж ясен: бесстыдно ведя речь о наслаждении, он вмещает в себя Другого, что по необходимости предполагается садовским опытом[12].

Коррелятивом кантовского морального закона в его чистом виде служит страдание. Чтобы приблизиться к *das Ding*, то есть чтобы освободить желание, единственным средством служит страдание.

Давайте вспомним о том, что страдание, рассматриваемое как бесчестье, вполне сходно с тем, на что указывают коннотации нравственного опыта у Канта. Вспомним также о стоиках, которые стремились возвыситься над презрением.

Нетрудно представить себе садовский опыт как возвращение к Эпиктету: «Видишь, ты ее сломал», — говорит он, указывая на свою ногу. Прийти к страданию в поиске наслаждения — не значит ли это разочароваться?

Это значит, что наслаждение модифицирует садовский опыт. Речь идет не только о том, чтобы принудить какого-то барана удовлетворить свое желание, поскольку на этом наслаждение кончится, но о внутреннем мире субъекта, который должен преодолеть свою стыдливость.

Стыдливость зависит от конъюнктуры: из двух лишь один является бесчестным, тот, кто совершает насилие над стыдливостью другого. Оправдание, если оно вообще здесь требуется, заключается в том, что мы говорим от лица Другого, субъекта.

Это ускользающее наслаждение можно утвердить лишь в откликающемся Другом, который уничтожается в той мере, в какой принимает неприемлемое. Не вызывается ли экстаз, ужасающий в своей свободе, лишь в связи с другим?

Давайте уясним этот третий термин, который, по словам Канта, отсутствует в нравственном опыте. Обращение к этой вещи, обеспечивающей желание осуществить Закон, с необходимостью отсылает к трансцендентальной вещи-в-себе. Эта вещь никогда не дана как таковая, является лишь в своей недоступности и раскрывается в садовском опыте как бытие-в-себе, Dasein, агент пытки.

Трансцендентное остается непрозрачным. В качестве объекта оно остается благом в том смысле, что его нельзя назвать субъектом. Следует заметить, что в качестве точки эмиссии больше не требуется глашатая максимы. В этой роли может выступать голос из радиоприемника, напоминающий о том усилии, к которому призывает Сад, для того чтобы максима стала для возрожденной Республики органическим Законом.

[12] Ibid. P. 294–297.

> Явление голосов при психозе особенно хорошо показывает этот аспект вещи. А психоанализ никогда не сводился к ссылкам на голос совести.
>
> Как мы видим, Кант считает, что эта вещь ускользает от всех определений трансцендентальной эстетики; хотя он и обнаруживается в складках (bosse) феноменальной завесы, интуиция не улавливает его ни в пространстве, ни во времени, ни в чем-либо ирреальном, ни в том, что имеет отношение к реальности: сама феноменология Канта обнаруживает здесь свой изъян, а голос безумия утверждает идею субъекта, которому объект права внушает мысль о зловредности реально существующего Бога[13].

Кантовская форма долга, говорит Лакан в своем семинаре, предполагает применимое для всех без исключения правило поведения, а это значит, что Кант «кладет на чашу весов разум»[14]. Разум при этом может иметь только *реальный* вес, то есть лишь обращаясь к Реальному и будучи отождествляем, таким образом, с бременем долга.

Этот «вес» существует и в физическом, и в этическом регистрах: со времен Галилея, говорит Лакан, возрастала эффективность символического подхода к реальности, так что в конце концов возникла наука, законы которой наилучшим образом увязаны друг с другом, в то время как происходящее в той или иной конкретной точке становится все менее мотивированным. (Семнадцать лет спустя Ж. Бодрийяр сформулирует эту мысль точнее: «Все нынешние теории, откуда бы они ни исходили… страдают зыбкостью и осмыслены лишь постольку, поскольку перекликаются одна с другой. Напрасно требовать от них соотнесения с какой бы то ни было “реальностью”… Отныне все теории могут обмениваться одна на другую по переменному курсу, не инвестируясь более никуда, кроме зеркала их собственного письма».[15]) Вводя рукотворные означающие, то есть вещи, человек формирует представление о творении ex nihilo, коэкстенсивное расположению Вещи как таковой. Именно в этом месте артикулируется вся моральная проблематика.

Впервые такая проблематизация этического встречается у катаров, к которым обращает свой взор Лакан: «Зло заключается в материи. Но не только в материи… Зло может заключаться не только

[13] Ibid. P. 297–298.

[14] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 7. С. 141.

[15] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / Пер. С. Н. Зенкина. — М., 2000. С. 55.

в делах, не только в презренной материи, от которой человек аскетическим усилием отвращается… зло может заключаться в Вещи». Вещь — это не означающее и не произведенная материя, но то, что всегда сохраняет присутствие человеческого. «Речь идет о Вещи как том, что служит, по определению своему, определением человеческому — хотя человеческое-то как раз и ускользает от нас»[16]. Это полностью согласуется с утверждением Лакана о том, что Вещь есть то, что терпит от означающего ущерб в регистре Реального. Ересь катаров, таким образом, оказывается тесно связана с артикуляцией новой на тот момент этической системы, получившей наименование «куртуазной любви», а с точки зрения психоанализа представляющей собой образцовую форму сублимации. В центре внимания здесь оказывается недоступный объект (женский).

В любой форме сублимации, по Лакану, определяющая роль принадлежит *пустоте*. Искусство характеризуется своим способом организации вокруг пустоты; религия всегда есть способ избежать этой пустоты или, вернее, уважать эту пустоту; наука, которая есть по преимуществу неверие, представляет собой дискурсивную позицию, на которой Вещь отбрасывается. Дискурс науки отвергает присутствие слова, имея в перспективе идеал абсолютного знания, то есть того, что, полагая Вещь, никак с ней не считается.

В марте 1960 г. Лакан сделал небольшой перерыв в заседаниях своего семинара и посетил Бельгию. В Брюссельском католическом университете св. Людовика он прочитал две лекции, в которых старался прояснить свое понимание этики психоанализа. Эти лекции можно рассматривать как открытую декларацию поворота от Гегеля к Канту. Согласно гегелевской формулировке, все реальное рационально. Лакан отстаивает противоположную позицию: все рациональное реально. Он выступает против «дурацкого кредо» психологии, которое он формулирует следующим образом:

> Я (moi) рассматривается как функция одновременно и синтеза, и интеграции; сознание рассматривается как венец жизни, а эволюция — как движение мира к сознанию; категорическое применение этого постулата к психическому развитию индивида ведет к употреблению понятия «поведение», низводя до вздора весь драматизм человеческой жизни и маскируя то обстоятельство, что ничто в жизни конкретного индивида не позволяет утверждать, будто его конечная цель состоит в том, чтобы постепенно двигаться к осознанию самого себя (soi) — что соответствовало бы есте-

[16] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 7. С. 163.

ственному развитию — в согласии с собой и при одобрении общества, от которого зависит его счастье[17].

Лакан подчеркнул антигуманизм фрейдовского учения. Человек сверхдетерминирован *Символом*, причем Символ — это не надстройка, но, скорее, базис, конституирующий бытие в его отсутствии. Фрейд не верит ни в сознание, ни в имманентную свободу Сартра. Благодаря этому он возвышается над буржуазной этикой. Разум у Фрейда (а вернее, у Лакана) присутствует в глубине человеческого существа постольку, поскольку желание артикулируется в речи. Психоаналитический дискурс говорит из того центра, в котором стоят рука об руку желание и его закон. С натуралистическим пониманием человека это не имеет ничего общего.

Обращение к религиозной тематике представляется Лакану совершенно оправданным, поскольку, не испытывая какой бы то ни было солидарности с религиозными истинами, он может решать, прибегая к католической терминологии, свои собственные вопросы. Кроме того, религиозное знание — такое же, как и все прочие, а потому также попадает в ведение психоанализа, обнаруживающего в основании всякого знания неведение.

Евангельскую заповедь «Возлюби ближнего своего» Лакан предлагает интерпретировать как «Я люблю себя, по сути, оттого, что не знаю себя. Я люблю лишь другого»[18]. Такова этика субъекта, формирующегося на *стадии зеркала*. Таким образом, в центре человека помещается зияние, и ближнего следует любить как самого себя именно потому, что в нем, в этом ближнем-другом располагается это зияние. Этот коррелят гипотетического субъекта делает невозможным существование суверенного субъекта, о котором толкует психология.

Обращаясь к посланию ап. Павла к римлянам, где речь идет о том, что «законом познается грех» (Рим. 3, 20), Лакан вводит, как он сам говорит, небольшую подтасовку, ставя на место греха Вещь, что позволяет ему описать связь между желанием и Законом. Миф о происхождении Закона, как писал в «Моисее и монотеизме» Фрейд, воплощается в убийстве Отца. Это событие не только не ослабляет запреты, но утверждает их с большей суровостью посредством Закона. Таков иудаистический миф, однако миф христи-

17 *Lacan J.* À cette place, je souhaite qu'achève de se consumer ma vie… // Psychoanalyse. 1986. №.4. P. 165.

18 *Lacan J.* Il me fadra ajouter "non" // Psychoanalyse. 1986. №.4. P. 180.

анский повествует о том, что Бог был мертв с самого начала, а Отцом он был только в мифологии Сына. Таким образом, Отец всегда связан со смертью.

Единый Бог, который является одновременно и правителем мира, и его просветителем, вносит свой порядок в Реальное. К этому Богу обращена *amor Dei intellectualis* Спинозы, на коей построено здание науки Нового времени, суть которой выражается формулой «реальное рационально, а рациональное реально». Однако это не тот Бог, которому поклоняются верующие. Эти последние, узнав о том, что Бог мертв, стали ссылаться на Бога диалектики, пытаясь создать алиби своему пошатнувшемуся культу. Итак, все знают, что Бог мертв — все, кроме самого Бога, потому что он был мертв всегда. Но это значит, что наслаждение остается таким же запретным, как и до того, как мы узнали, что Бог мертв. В отношении этики из этого следует, что «не существует закона блага, кроме как во зле и посредством зла»[19]. Иными словами, этическое поведение в том и состоит, чтобы приобщиться к абсолютному злу, так что соединение с природой, в основе своей злой, выльется в «гармонию наизнанку». Недаром Лакан уже помянул гностическую традицию и катаров[20]: теперь он воспроизводит мысль гностиков о необходимости предаться злу, исчерпав до дна самую возможность греха.

Тропой этики Лакан движется к той, по его выражению, «апокалиптической», точке, которая именуется *трансгрессией* и которая тесно связана со *смыслом* желания. Трансгрессия — это тот предел и то пароксизмальное, как скажет много позже Бодрийяр, поле, где субъект оказывается на грани исчезновения и остается субъектом лишь постольку, поскольку находится в позиции предельного *незнания*. Именно эта позиция выявляет структуру всего поля субъективности в целом, поскольку она представляет собой *порог Вещи*. В поле Вещи проецируется то, что лежит по ту сторону цепочки означающих, так что любое вместилище бытия здесь становится проблематичным. После такого вполне ожидаемого и весьма последовательного заявления Лакан вдруг обрушивается в платонизм: преградой, останавливающей субъекта перед этой неизре-

19 *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 7. С. 245.

20 Упоминает и теперь: «…В эпоху куртуазной любви существовали люди… именовавшиеся катарами. Люди эти не сомневались в том, что князь мира сего был как раз чем-то наподобие… Верховного-во-зле-существа», и зачем-то добавляет: «Гностиками катары не были…» (Там же. С. 280.), хотя речь идет именно о доктрине, общей для гностиков и манихеев.

ченной областью радикального желания и уничтожения, оказывается эстетический феномен встречи с *прекрасным*, каковое является блеском истины.

Прекрасное, пребывающее по ту сторону «принципа блага», связано с желанием. Вместе с тем оно способствует приглушению желания, «запугивает» его. По аналогии с фантазмом «неприкосновенного блага» возникает «неприкосновенное прекрасное».

Лакан стал уделять Платону все большее внимание. В семинаре 1960–1961 гг., посвященном *переносу*, он предпринял подробнейший комментарий к платоновскому «Пиру». Он интерпретировал бессознательное желание каждого из персонажей диалога, высказывающихся о любви. Сократ, как и следовало ожидать, оказался психоаналитиком, помогающим своим ученикам отыскать истину, скрытую от их сознания. Благо здесь интерпретируется как объект желания. Позже, впрочем, Лакан язвительно заметил, что Платон умалчивает о том, что раб знает истину лишь постольку, поскольку ему задают правильные вопросы, а значит, научный дискурс оказывается на стороне Господина[21].

Однако еще до начала этого семинара, осенью 1960 г., произошло важное событие, позволившее Лакану манифестировать свою позицию в отношении учения о бессознательном. Анри Эй еще в 1956 г. задумал свести вместе философов, психоаналитиков и психиатров для обсуждения фрейдовской концепции бессознательного. Любитель теоретических баталий, Эй пригласил на коллоквиум в Бонневале представителей Французского общества психоанализа (С. Леклера, Ф. Перье, Ж. Лапланша, Ж.-Б. Понталиса) и Парижского психоаналитического общества (С. Лебовичи, Р. Дядькина, А. Грина и К. Штейна), а также философов П. Рикёра, М. Мерло-Понти, А. Лефевра, А. де Велена и Ж. Ипполита. Психиатрию представляли Ж. Лантери-Лаура, С. Фоллин, К. Бланк, Ф. Тоскель и Р. Анжелер.

Лакан также получил приглашение, хотя его доклад в программе не значился. Он воспользовался этим случаем, чтобы заявить о том, что психоанализ, подкрепленный передовой лингвистикой, представляет собой подлинную науку. Более того, по его мысли, философия также должна обратиться к психоанализу, чтобы избавиться от диктатуры суверенного субъекта. Присутствовавшие в Бонневале философы дружно согласились с тем, что фрейдовское учение чрезвычайно важно для философии, однако не все они разделяли

[21] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 17. С. 186.

лакановское учение. Мерло-Понти, в частности, заявил, что его пугает ситуация, в которой категория языка норовит заполнить все философское пространство.

Позволим себе привести пространную цитату из выступления Лакана:

> Бессознательное *есть* понятие, возникающее как прорисовка (la trace) того, что конституирует субъект.
>
> Бессознательное *не есть* определенный вид психической реальности, охватывающий то, что не является атрибутом (или свойством) сознания.
>
> Существуют феномены, придающие бессознательному двусмысленность: они и не принадлежат к нему, и не являются ему совершенно чуждыми. Отношения между ними не сводятся к одной лишь омонимии.
>
> Та значимость, которую мы придаем языку как основанию субъекта, заставляет нас уточнить: было бы заблуждением применять первое из указанных понятий к нерегистрируемым явлениям ad libitum, представляющимся омонимичными; немыслимо выстраивать понятие, исходя из этих феноменов.
>
> Наша позиция оказалась бы двусмысленной, если бы мы умалчивали о том, из каких *есть* и *не есть* мы исходим.
>
> Если мы хотим понять то, что представляет в своем учении Фрейд, надо признать, что бессознательное *есть* то, что мы говорим.
>
> Говорить, что бессознательное у Фрейда *не есть* то, что называется так же где-то в другом месте, значит не понимать того, что мы хотим сказать: что бессознательное до Фрейда *не есть* чистое и простое. Потому, что не говорили ни о том, что это нечто большее, чем объект, ни что оно обладает существованием в большей степени, чем то, что определяет его, располагая *во тьме* (in-noir).
>
> Бессознательное до Фрейда было не более чем *во тьме*, то есть ансамблем различных смыслов слова *тьма* (noir), того, что избегает атрибутов (или свойств) черноты (физической или духовной).
>
> Что общего — если взять те восемь определений, которые перечисляет Двельсгауверс в своей старой книге (1916)[22], не настолько, впрочем, устаревшей, чтобы не обратиться к ней снова в наши дни, — так вот, действительно ли есть что-то общее между бессознательным ощущения (оптическое обозначение следствия контраста или иллюзии), бессознательным автоматизма, развивающимся в привычку, со-сознательным (coconscient) раздвоения личности, проявлениями скрытой мыслительной активности,

[22] Речь идет о книге Жоржа Двельсгауверса «Бессознательное»: *Dwelshauvers G.* L'inconscient. — P.: Flammarion, 1916.

которая, как полагают, приводит к созданию мысли, телепатии, посредством которой мы сообщаем эту последнюю, приобретенными навыками, закрепленными в памяти, чувственным, преобладающим в нашем характере, наследственности, которую мы обнаруживаем в своей природе, наконец, рациональным бессознательным или метафизическим бессознательным, предполагающим «движение духа»?

(Психоаналитики со своим обскурантизмом не смогли ни собрать все это воедино, ни прояснить, ни отличить бессознательное от инстинкта или, как они выражаются, инстинктивного, архаичного или первобытного — иллюзии, окончательно разоблаченной Леви-Стросом, — даже в так называемой «эволюционной» генетике.)

Мы утверждаем, что здесь нет ничего общего, что основывалось бы на психологической объективности, присущей схемам психопатологии, и что этот хаос лишь отражает центральную ошибку психологии. Эта ошибка состоит в том, что принципом единства феноменов сознания считают его само, что говорят об одном и том же сознании, подразумевая способности к синтезу, область чувственного, трансформирующую его настроенность (attention), диалектику суждения и все воображаемое.

Эта ошибка основана на неправомерном переносе этих феноменов на всю сферу опыта, частными случаями которого они являются.

Картезианское *cogito* для этого опыта выступает центральным, быть может, определяющим в том отношении, что оно позволяет достигнуть знания. Но это тем лучше разоблачает привилегию этого опорного момента, ведь жульничество этой привилегии заключается в том, чтобы распространить его на все феномены, связанные с сознанием.

В науке, напротив, *cogito* разрушает любое убеждение, основанное на интуиции.

А скрытые поиски этого основополагающего момента, Selbstbewusstsein, в последовательной диалектике феноменологии духа Гегеля основываются на пресуппозиции абсолютного знания.

Все это показывает, напротив, что психической реальности навязывается некоторая упорядоченная структура, дистрибуция, гетеротопия уровней, и на каждом властвует сознание.

Единственная гомогенная функция сознания заключается в воображаемом захвате Я спекулятивной рефлексией и в функции незнания того, что осталось неохваченным.

Отрицание, присущее психологии, стоило бы, следуя Гегелю, отнести к Закону сердца и бреду самонадеянности.

Субсидия, которую получает эта вечная самонадеянность, например, в виде ученых званий, объясняет нам, насколько она выгодна; той или иной договоренности было бы недостаточно.

Психология — это проводник идеалов; душа господствует над тем, что принято считать академическим. Идеал служит обществу.

Определенный прогресс иллюстрирует то обстоятельство, что психология не только прокладывает пути, но и способствует изучению рынка.

Этот исследовательский жанр, в США окончательно превратившийся в средство поддержания потребления, психология, а заодно с нею и Фрейд, призван напоминать наиболее восприимчивой части населения, что женщина целиком сводится к идее секса (см. Бетти Фридан, которая измыслила туманную «женскую мистику» в послевоенную декаду).

Возможно, психология всегда находила смысл своего существования в таком ироническом исходе. Но наука может припомнить, что имплицитная этика этого образования требует отказаться от такой идеологии порочного круга. Да и бессознательное психологов, идея слишком чахлая, должно подвергнуться обсуждению, прежде чем ему можно будет доверять.

Итак, дебаты, состоявшиеся в ходе этого коллоквиума, не разрешили трудностей, связанных фрейдовским понятием, и даже черпали свою силу из этих трудностей.

Это обстоятельство тем более значимо, что в сегодняшнем мире психоаналитики стремятся вернуться в ряды психологии. Все, что исходит от Фрейда, в этом сообществе встречается неприязнью, которая открыто выказывается в адрес фракции психоаналитиков.

Это значит, что мы не можем остаться в стороне от этой темы. Как и от другой — что мы должны предпринять, чтобы этот коллоквиум остановил это течение. Не просто констатировать факт — это делают многие, — но дать себе отчет в своих действиях.

То, что психоанализ несет с собой, возвращаясь в лоно «общей психологии», подтверждает его заслугу в том, что только в нем, а не где-то в дальних краях, раскрывается первобытное мышление. И тем успехом, который она имеет в нашем современном обществе, и своими идеями психология обязана ему.

Итак, психоанализ предлагает более благопристойную астрологию, чем та, которую под сурдинку продолжает исповедовать наше общество.

Сходным образом выглядит предубеждение, с которым психоанализ сталкивается на востоке. Его заслуга не в том, чтобы по возможности удовлетворять различные социальные потребности, для этого он слишком неудобен. Мы утверждаем это исходя из нашего собственного положения в психоанализе.

Скорее, психоанализ углубляет собственную этику и является богословским учением в том смысле, что Фрейд указал путь, от которого нельзя отклоняться. Тем более что его научная деонтология заставляет его чувствовать свою ответственность за введение бессознательного в это поле.

Эту функцию выполняли на коллоквиуме наши ученики, и мы способствовали этому в соответствии с методом, который постоянно применяем в подобных случаях, определяя место каждого согласно его теме. Это в достаточной степени отражено в имевших место выступлениях.

Было бы небезынтересно для историка собрать произнесенные речи, оставив те фрагменты, которые можно счесть дефектами механических записывающих устройств. Подчеркнуть недостатки того, что зафиксировали эти устройства, акцентировав с большим тактом и верностью самые напряженные моменты дискуссии, те ключевые моменты, которые слушатель благодаря своей культуре и житейской смекалке может уловить лучше, чем тот, кто слушал их интонации. Сохранить все слабые места.

Не стоит сожалеть об ошибках, ведь каждый в меру своих способностей постарался внести свой вклад. Мы воспользуемся этим, чтобы объяснить наше учение о бессознательном, каким оно существует на сегодняшний день, и совершенно закономерно, что сопротивления в отдельные моменты мешают нам об этом говорить.

Это не политическая, но техническая предосторожность. Она проистекает из следующего положения нашей доктрины: психоаналитики составляют часть понятия бессознательного, поскольку именно к ним оно обращено. Поэтому мы не можем не включить в наш дискурс о бессознательном то, что сами они высказывают: присутствие бессознательного, которое занимает место Другого (l'Autre), следует отыскивать во всем дискурсе, в манере выражаться.

Субъект, поддерживающий такое представление, аналитик, согласно этой гипотезе должен быть осведомленным и «затронутым», то есть подчиняться референту означаемого.

Этот спиралевидный аспект и не учли в своей работе присутствующие здесь наши ученики С. Леклер и Ж. Лапланш. Причина в том, что они ограничились частностями.

А ведь все знаки Я (même), строго говоря, предназначены прежде всего для выполнения функции на своем месте.

При подготовке это можно проиллюстрировать ответом ученика, которого просят объяснить, считает ли он бессознательное животных сколько-нибудь связанным с эффектом языка, языка в человеческом смысле. Если он допускает, что это необходимое условие, чтобы помыслить его, вы обнаружите, что он не путает понятия бессознательного и инстинкта[23].

[23] *Lacan J.* Position de l'inconscient // Brouwer D., de. L'inconscient. — P., 1966. P. 159–161.

Леклер и Лапланш представили совместный доклад, разделенный на две части. Леклер поддержал тезис о бессознательном-языке, заявив, что лаканизм — не просто философия языка, но действенный терапевтический метод, тогда как Лапланш утверждал, что бессознательное выступает условием языка. Лапланш пытался следовать духу лакановского учения, но в то же время противопоставил лакановское прочтение фрейдовских текстов и языковую концепцию самого Фрейда. Впрочем, Лакан не стал вступать в полемику, здраво рассудив, что успех его учеников — его успех. Позже он не упустит случая назвать Лапланша «уклонистом» и обвинить в использовании его, Лакана, идей.

Представители Парижского психоаналитического общества, которым уже успела опротиветь диктатура Нашта, воспользовались коллоквиумом в Бонневале для сближения со своими оппонентами. В частности, Лакан приобрел союзника в стане врага — Андре Грина, ученика Эйя, который отныне стал посещать его семинар.

Эй, как и большинство психиатров, присутствовавших в Бонневале, выказал предпочтение психоанализу перед психиатрией. Сам коллоквиум обозначил отход мыслящих психиатров от старых традиций карательной психиатрии. Всего год спустя выйдет эпохальная книга Мишеля Фуко «История безумия в классическую эпоху», и отныне на кушетке Лакана будут оказываться почти исключительно ее читатели.

В Бонневале Лакан сделал первый шаг к сближению с Полем Рикером. Едва ли он мог не заметить, что философ понимает фрейдизм совершенно иначе, однако признал важность его осмысления фрейдовского учения. Рикер уже был знаменитостью, а Лакан все еще нет. При отъезде из Бонневаля в Париж Рикер оказался в автомобиле Лакана; за дружеской дорожной беседой последовало приглашение на ужин, а затем и на семинар. Рикер охотно согласился: в это время он как раз готовил к публикации свою книгу «Конфликт интерпретаций», и сотрудничество с практикующим аналитиком представлялось ему весьма полезным. Рикер стал прилежно посещать лакановские семинары и клинические «представления» ученика Эйя и Лакана Ива Бертера в госпитале св. Анны. Сын философа, Жан-Поль Рикер, изучавший медицину, начал проходить анализ у Лакана. Впоследствии он станет членом Фрейдистской школы психоанализа.

15 октября 1960 г. в возрасте 87 лет умер Альфред Лакан. Его похоронили в фамильном склепе в Булони. Пытаясь успеть на похороны отца, Жак проехал на красный свет и был арестован жандармом, так что на погребение он опоздал.

Рене Мажор, появившийся в окружении Лакана в 1960 г., позволяет нам увидеть Лакана-психиатра, которым тот все еще оставался в эти годы:

Я был озадачен Лаканом. Говорили, что в молодости его часто видели во время прогулки читающим Аристофана на греческом. Подобно афинскому поэту, он, даже сохраняя молчание, казался корифеем в своей области знания; а когда он говорил, его ироническая серьезность приводила в конфуз почтительно невежественную аудиторию. Его манера одеваться, как и манера его речи, объединяла аскетизм и сибаритство, роскошь и строгость, резко отличая его и от Жана Делая, и от Анри Эя. И все же, подобно им, он был частью той же плеяды французских врачей с выдающимися литературными и философскими способностями, хотя источники их культуры были различны. Возможно, Лакан унаследовал свой вкус в одежде и любовь к стилю от Клерамбо, его преподавателя психиатрии и наставника, однако его манера выражаться обнаруживала влияние Пишона, психиатра-националиста. Кроме того, его язык нес отпечатки как надменного синтаксиса Бретона и теоретической прозы Малларме, так и «максим» Ларошфуко, став позже более джойсовской. Самым удивительным в Лакане было то, что он очень многого ожидал от неожиданных эффектов языка как от развивающегося знания — своего рода точности теоретического описания отдельного случая.

Я решил сходить на его семинар и посетить его консультации. Тогда нас было всего несколько человек. Наблюдая его пациентов в психиатрической клинике, я задавался вопросом, почему он, в отличие от Фрейда, испытывает такой интерес к психозу. Пациенты, которых он курировал, были в основном сумасшедшими — что он, как психоаналитик, редко мог наблюдать в частной практике. Очевидно, Фрейд открыл язык бессознательного влечения через истерию, но что рассчитывал обнаружить Лакан, слушая речь безумия? Был ли он готов слушать речь неразумия? Не противопоставлял ли он его разумности? Рассчитывал ли он найти фундаментальный язык бессознательного в бреде? В любом случае, в отличие от своей частной практики на рю де Лиль, он слушал своих пациентов по часу и более. Он был жадно любопытен — как, например, в случае с параноидальной пациенткой, который он назвал «случаем Эме» и на котором была основана его диссертация по медицине.

«Расскажите мне все, дорогой мой», — восклицал этот человек, который прекрасно знал, что все рассказать невозможно. Его фамильярность, казалось, упраздняла эту пропасть, созданную невозможностью рассказать все. Несмотря на столь легкую манеру в начале разговора, дальнейшая беседа оказывалась не такой уж простой: «Садитесь, дорогой мой. Вы всех

заинтересовали. Я хочу сказать, люди интересуются вашим случаем. Расскажите мне о себе». Затем в наступившей тишине Лакан огорошивал: «Не вижу причин, чтобы запрещать вам говорить. Вы ведь прекрасно понимаете, что это значит для вас».

Уже тогда у Лакана был весьма необычный для психиатра стиль. По-видимому, изначально в беседе он играл роль бессознательного. Он не приставал к пациенту с вопросами, чтобы нарушить тишину, но показывал, что знает о том, что пациент может подумать, будто ему запрещают говорить. И если Лакан все же задавал вопросы, они, по-видимому, были направлены не на постановку диагноза — это он вообще редко делал, — но на лечение. Его вопросы были попыткой расшифровать речь пациента, а не продемонстрировать эту расшифровку. И если, отвечая на вопрос, Лакан рисковал обнаружить это, то расшифровка оставалась столь же загадочной, как и то, что было расшифровано, одна загадка повторяла другую. Несмотря на то что стиль Лакана резко контрастировал с традициями клиники, я всегда задавался вопросом о том, почему Лакан все еще уважал классическую форму демонстрации пациентов аудитории, ведь его интересовала возможность учиться у них, не определяя их статуса или — скажут некоторые — их звания. Иными словами, поддерживал ли он сегрегирующий дискурс о безумии или намеревался разрушить его изнутри?

Этот вопрос стал беспокоить меня еще больше, когда, выслушивая монотонный бред более часа подряд, Лакан заявил: «Он совершенно нормален». Это заявление, мягко говоря, странное с точки зрения классического психиатра, вызывало вопрос: «Как не сойти с ума»? (Comment ne pas être fou?). Несомненно, Лакан меньше заботился о том, чтобы напомнить обществу о его безумии, чем о том, чтобы приспособить безумца к обществу. Поскольку Лакан считал, что нами говорит Другой, для него не было качественного различия между речью, порожденной реальностью, и речью, порожденной внутренним голосом. Взгляд Лакана на пациентов базировался на той аксиоме, что в голосах, слышимых в отсутствие собеседника, не больше безумия, чем в разговоре с другим человеком, поскольку сущностью этой коммуникации выступает непонимание. Это непонимание — фрейдистское по своей сути, ведь Фрейд ограничивал автономию субъекта, что позволяло ему вписать неразумие в рамки разумности. И в своем неутомимом выслушивании психоза Лакан более, чем кто-либо другой, следовал путем понимания психоза, открытым Фрейдом. В своем анализе, достигая оснований психоза, скрытого в каждом из нас, он пошел дальше, чем когда-либо отваживался Фрейд[24].

[24] *Мажор Р.* Лакан как психиатр, или Как не сойти с ума / Пер. А. В. Дьякова // Философско-антропологические исследования. 2006. Вып. 1. С. 243–245.

Речь Лакана на коллоквиуме в Бонневале обозначила его окончательный поворот к проблемам этики. Более того, теперь он видел свою цель в создании этики психоанализа. Таковая уже начала складываться в семинаре 1959–1960 гг. Семинар же 1960–1961 гг. продолжил эту линию. Здесь Лакан в большей степени ориентируется не на теорию психоанализа, но на его терапевтический аспект. Преимущественно речь идет о *переносе*.

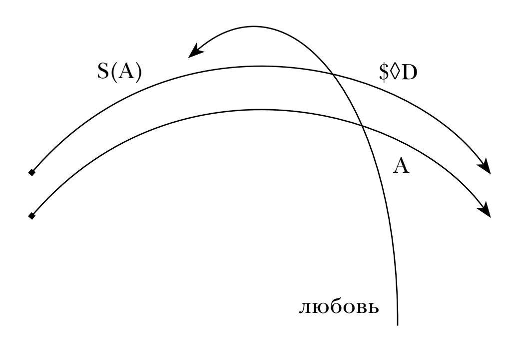
Перенос имеет место в некой интерсубъективности, причем Лакан настойчиво говорит об *интерсубъективности асимметричной*. Именно асимметричность позволяет выстроить топологию, высвечивающую ту креативную структуру человеческой психики, что складывается вокруг пустоты Реального. Лакан мыслит этот свой ход как продолжение идей Сократа и Фрейда, которые предпочитали говорить об Эросе, а не о благе. Сократа этот выбор привел к смертному приговору, а Фрейда — к выработке учения о Танатосе. Оба мыслителя разрушали расхожее представление об интерсубъективности, противопоставляя ему учение о переносе. Асимметричная интерсубъективность разворачивается благодаря любви: в этой парадоксальной любовной ситуации субъект обретает возможность быть «вдвоем». Таким образом, в основании терапевтического эффекта психоанализа лежит любовь.

Лакан обращается к «Пиру» Платона, который превращается у него в своего рода стенограмму психоаналитического сеанса, в котором всякая новая речь обнаруживает трансформацию субъекта благодаря отношениям любви и переноса. Прекрасное выступает как предельная фигура зияющей пустоты, а любовь как влечение к этой фигуре конституирует субъекта. Лакан выдвигает два на первый взгляд парадоксальных тезиса: во-первых, любовь — чувство комическое, а во-вторых, любовь обещает дать то, чего у нас нет. Субъектом желания выступает влюбленный-эраст, а любимый-эромен — тем, кто чем-то обладает. А это что-то есть у него именно потому, что сам он не испытывает желания и не влечется к пустоте. Как мы знаем из предыдущих семинаров, желание всегда есть желание Другого, достижение же объекта желания обнаруживает его несоответствие ожиданиям желающего; здесь и возникает значение, называемое любовью. В этой фигуре происходит метафорическая замена влюбленного любимым.

Любовь изначально есть не только то, что происходит в переносе, но то, что выступает следствием переноса. Кроме того, любовь связана с отсутствием и обращается вокруг утраченного объекта, на который направлено наше желание. В паре эраст-эромен не мо-

жет быть совпадения, поскольку второй не обладает тем, чего желает первый. Это несоответствие функционирует по механизму метафоры; любовь — это означающее. То, чего эраст желает в эромене, есть объект, а не субъект; таким образом, здесь сходятся любовь, желание, объект любви и объект желания.

Желание обнаруживает, что Прекрасное или Благо скрывают отсутствие. В психоанализе отсутствующей фигурой выступает аналитик. Сократ говорит о знании, которое должно помочь нам разобраться в противоречиях *theoria*, то есть дискурса. Именно дискурс производит регистр истины. Сократ, по Лакану, актуализирует любовь как отношение к субъекту некоего знания. Воспроизводя «граф желания» из семинара 1957–1958 гг., любовь изображается в виде ретроактивной петли.

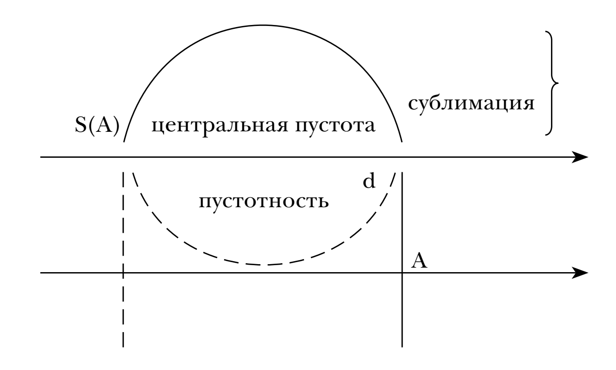


Обращаться к дискурсу — значит обращаться к комбинаторике означающих. Таким образом, в любви Реальное высвобождается как пространство дискурса. Позиция Сократа, по Лакану, заключается в придании абсолютного приоритета означающему. Сократовская atopia оказывается топикой желания, которое есть лишь «желание дискурса». Цепочка означающих субъекта удваивается другой, параллельной ей цепочкой означающих Реального. Любовь удваивается знанием. Означающее любви становится означающим желания. Прекрасное оказывается одновременно и тем, что питает любовь, и тем, что препятствует падению в пустоту. Такова метонимическая функция желания, привилегированным объектом которого является прекрасное. Здесь мы переходим от регистра обладания к регистру бытия, так что речь идет о конституировании субъекта.

Прекрасное больше не является единственной референцией «вещи», поскольку объект желания составляет ему конкуренцию. Так формируется тройная топология *субъекта*, *другого* и *Другого*. Основа-

нием этой топологии служит удвоение цепочки означающих, в потоке которых конституируется субъект. Желание отсылает к цепочке бессознательного, конституирующей говорящего субъекта, причем имеет место метонимическое соскальзывание означающих, ведущее к фрагментации субъекта. Лишь привилегированный объект может остановить это соскальзывание. Именно этот привилегированный объект приобретает сущностную ценность для субъекта, становясь тем фундаментальным фантазмом (fantasme fondamental), в котором субъект узнает себя как *ставшее*. Вещь обретает достоинство, утраченное субъектом в акте соскальзывания означающих. В фантазме желание обретает свою консистенцию и занимает место *Другого*, то есть место речи, которое в то же самое время выступает гарантом его самого. Таким образом, желание лишает права любовь, поскольку желание связано с объектом, тогда как любовь направлена на *Другого*, то есть на субъекта. Творение субъекта ex nihilo оказывается следствием замещающей метафоры (métaphore substitutive) между эрастом и эроменом. Такова творческая сила любви, и именно так действует *перенос*.

Инверсия эраста/эромена обеспечивается общей структурой всякой потребности. Точно так же, например, потребность в еде предполагает потребность позволять кормить себя. Эти потребности по необходимости не тождественны, ведь, если бы они перекрывали одно другое, желание бы попросту угасло (в приведенном примере таким исходом является анорексия). Пространство несовпадения и есть поле топологии субъекта. Поскольку желание есть желание *другого*, субъект питается отношением к этому *другому*. Именно таково *либидо*. Не существует никакого «изначального» эротического влечения, Эрос приходит «задним числом», когда в дискурсе уже сформировалось пространство желания, организованное вокруг привилегированного объекта, за которым скрывается «цен-



тральная пустота» (vide central). Здесь, в этом метафорически организованном поле субъекта, разворачивается сублимация, с которой имеет дело психоанализ.

Однако здесь приходится вести речь не только о желании субъекта (анализанта), но и о желании Другого (аналитика). Его желание принимает суппозицию Знания, о котором говорил Сократ. Эта суппозиция делает аналитика тем, кто видит объект фантазма, каковой субъект не может узреть. Бредовая топология, выстроенная параноиком, развертывается Другим как топология логичного знания. Это не что иное, как место Отца. Здесь Лакан позволяет себе уйти от декларации ортодоксальной верности фрейдизму: в нашу эпоху, говорит он, смысл и направленность желания изменились, Мать уже не кастрирует Отца, а потому становится еще более деспотичной. Поэтому теперь аналитик уже не может занимать место Отца, как это было у Фрейда. В этом новом опыте желание, направленное на отсутствие, оказывается тождественным инструменту желания — фаллосу. Иными словами, даже в тех случаях, которые не связаны с сексуальностью, в регистре Символического фаллос должен стать инструментом желания и выполнять функцию патернального означающего.

Необходимо, говорит Лакан, чтобы все вернулось на нулевой уровень — между «да» и «нет», между любовью и ненавистью, между причастностью и отчуждением, ведь Закон требует как своего антецедента смерти того, кто его порождает. Завершенное желание есть ансамбль субъекта, топологию (в параспациальном смысле) которого стремится выстроить Лакан. Но речь идет не только о топологии, но и о временах этой эксплозии, через которые проходит желание субъекта. Таковых три: 1) время ключевого знака (Sygne de Coûfontaine) и разрушения его бытия; 2) время рождения ребенка как утраченного и нежелательного объекта; 3) собственно настоящее (единственно настоящее) время, когда желание вклинивается между означающим и влечением к конкретному предмету в фигуре Мысли. Эта последняя представлена в театральной трагедии. Гамлет, познав свою судьбу (весть о которой принес его отсутствующий и призрачный отец), обретает топологическое знание (savoir topologique). Это знание должен формировать и аналитик.

ГЛАВА 14.
ВТОРОЙ РАСКОЛ

Разве не видите вы, что по мере продвижения моего вперед я неуклонно приближался к области повышенной плотности – области, к которой, не сделав предшествующих шагов, нам было бы просто не подойти?

Ж. Лакан. *Имена Отца*

В июле 1959 г. в Копенгагене состоялся очередной конгресс Международной психоаналитической ассоциации. Здесь был создан новый комитет по расследованию деятельности Французского психоаналитического общества. Его возглавили Пьер Тюрке, симпатизировавший Лакану, и Паула Хейманн. Комитет десантировался в Париже в мае 1961 г. и продолжал свою работу до декабря 1963 г. Леклер и Гранов делали все возможное, чтобы убедить его членов в ортодоксальности лаканистов. Гранов десятками писал официальные письма и каждый уикенд проводил в Лондоне. Леклер пытался убедить Лакана хотя бы не брать новых учеников-анализантов. Эта пара выработала стратегию «троянского коня», рассчитывая заставить МПА проглотить «лаканистскую пилюлю», прикрываясь фигурой Лагаша. Однако все эти усилия ни к чему не приведут.

В апреле 1961 г. началась франко-алжирская война, ненадолго задержавшая приезд следственного комитета, однако в середине мая эмиссары МПА десантировались в Париже и начали поистине инквизиторское расследование. Приглашенные на беседу ученики Лакана вели себя по-разному. Д. Вилохье заявил, что порицает практику Лакана, но одобряет его теорию. Ж. Фаве-Бутонье заявила, что у Лакана всего двенадцать анализантов; Тюрке настаивал на том, что ему известно девятнадцать. К. Эдуар и О. Маннони расхваливали технику своего учителя. Ж. Обри сказала, что всеми своими знаниями обязана Лакану, тогда как на кушетке Лебовичи она постигла лишь то, чего не следует делать. Ж. Рэмбо, работавшая с Балинтом в Тэвистокской клинике, утверждала, что ее сеансы длятся

тридцать минут, а Лакан — превосходный клиницист. Лапланшу не пришлось лгать, поскольку Лакан сам незадолго до допроса предложил ему увеличить продолжительность сеансов до получаса. Валабрега прямо осудил технику Лакана, а Д. Анзье выложил все о коротких сеансах, сообщив впридачу, что Лакан рекомендовал ему об этом не распространяться. Наконец, комитет пригласил самого Лакана, который предложил теоретическое объяснение краткосрочных сеансов. Его свидетельство впоследствии было использовано против него.

Тюрке надеялся, что Лакан в конце концов откажется от сокращенных сеансов, уменьшит число своих анализантов и примет ортодоксальную технику. Лакан, клятвенно обещав комиссии исправиться, продолжал гнуть свою линию: сеансы оставались короткими, а число анализантов росло. В конце концов Тюрке предложил передать учеников Лакана другим аналитикам.

Во время подготовки Эдинбургского конгресса МПА Леклер совершил серьезную ошибку: полагая, что поддержка Анны Фрейд окажется решающей, он уговорил Лагаша обратиться к ней за поддержкой. Лагаш отправил дочери Фрейда письмо, написанное Грановым. Та была возмущена такой попыткой давления, и Гранов получил предупреждение о недопустимости закулисных махинаций. В конце июля Лакан вместе с Сильвией уехал отдыхать в Рим. Там же оказались Леклер, Перье, Гранов, Лагаш и Мари Бонапарт. Оба лагеря готовились к решительному сражению: уже стало известно, что заключение комиссии Тюрке неблагоприятно для лаканистов.

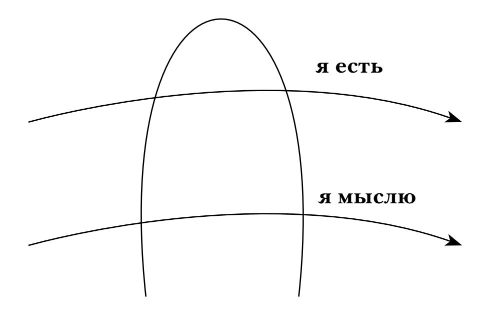
Как вскоре выяснилось, Лакан допустил два стратегических промаха. Во-первых, он опрометчиво делал ставку на добрые отношения с руководством МПА, тогда как даже самые крупные авторитеты этой империи были лишь частью общего механизма. Во-вторых, он полагал, что недовольство вызывает его учение, и всячески старался разъяснить его и оправдать в глазах большинства; однако его противникам не было дела до его теории — неприязнь вызывалась его ролью властителя дум. 2 августа 1961 г. конгресс МПА в Эдинбурге составил «Рекомендации» из 20 пунктов; статья 13-я подчеркивала, что Лакану не следует брать новых анализантов, а тем, что уже есть, запрещается посещать семинары своего аналитика. Кроме того, «Рекомендации» предписывали исключение из числа наставников, проводящих учебный анализ, Ф. Дольто, Р. Лафорга и А. Эснара. Если Лафорг запятнал себя сотрудничеством с М. Герингом, то Эснара небезосновательно подозревали в антисемитизме. По сути, это была «чистка» Французского психоаналитического общества,

которое само отныне получало статус учебной группы. Ничего удивительного, что Лакан полностью проигнорировал все эти постановления.

Мари Бонапарт одобрила все решения конгресса, но не стала открыто нападать на Лакана. Вместо нее это сделал Серж Лебовичи, который потребовал изгнать из Французского психоаналитического общества Лакана и Дольто. Он сделал ставку на союз с Лагашем, супругами Фаве и молодыми аналитиками. В тот же день в кулуарах конгресса он подошел к Лагашу и предложил тому расстаться с Лаканом и вступить в МПА. Ошеломленный Лагаш только и мог ответить: «Большое спасибо, но за кого вы меня принимаете?»

Лакан был разъярен: он говорил об «эдинбургском сговоре», обвинял в неудаче Леклера, но потом поостыл и спокойно вернулся к своей повседневной практике. Он продолжал проводить краткие сеансы анализа и вести свои семинары, ставшие главным делом его жизни.

Семинар 1961–1962 гг., по замечаниям многих исследователей, ознаменовался изменением стиля лакановской речи: если раньше Лакан старался оставаться клиницистом, то теперь он предстал перед своей аудиторией, скорее, логиком. Топология, которую выстраивает здесь Лакан, уже не топология графа или топология онтологическая, но топология пространств. Темой семинара стало «отождествление» — именно отождествление, а не Прекрасное или Благо является теперь ключевым моментом для психоанализа. Проблема отождествления заключается в том, что «я мыслю» и «я есть» в философской мысли нетождественны, а значит, требуют в топографии психики отдельных мест. Знание, оказавшееся, согласно Лакану, достоянием Другого, ведет своего рода подрывную деятельность, демонстрируя то обстоятельство, что знание вообще имеет бессознательный характер. Обращение к математике позволяет увидеть символическую функцию, не совпадающую с реальностью. Таким образом, опыт языка позволяет освободиться от во-



ображаемой идентификации «я мыслю» и «я есть», вводя регистр Символического, нетождественный регистру Реального. Речь здесь должна идти не об изолированных системах, но о двух сериях означающих.

Лакан выводит из существования этих двух серий замечательное следствие: субъект знания — не «я» и не «другой», но некто третий, так что в отношении к своей собственной жизни мы всегда оказываемся чужаками. Таким образом, картезианскую формулу «Je pense, donc je suis» следует понимать сразу в трех наклонениях: *j'être-pense, tu être-penses, il être-pense.* «Я мыслю» поэтому есть всего лишь место мышления, мышления ничейного. Таким образом, Декарт, сам того не сознавая, поставил под сомнение субъект знания. Однако он задавался вопросом об инаугуральном акте мышления и существования. Лакан видит здесь вопрошание об истоке означающих. Бог, к которому Декарт обращается в этом пункте, есть тот, кто поддерживает цепочку означающих, сохраняя отношения между ними. Иными словами, Бог — это структура. Именно он строго структурирует перспективу субъекта.

В этой структуре Я располагается в Другом, тогда как субъект способен лишь к операции сложения типа 1+1+1... Эта математическая операция заменяет присутствие бытия знаком, представляющим его в его отсутствие. Однако это тождество остается на уровне Воображаемого, где все исчезнувшее через некоторое время появляется вновь (таково фрейдовское fort/da). В символическом отождествлении в самой глубине нас самих мы пытаемся обрести опору для нас в качестве субъектов. Здесь речь идет уже не о появлении и исчезновении, поскольку эта тождественность формируется по типу связей означающих. Иными словами, субъект появляется как эффект означающих, эффект метонимии и метафоры.

Структура означающего опирается на две аксиомы:

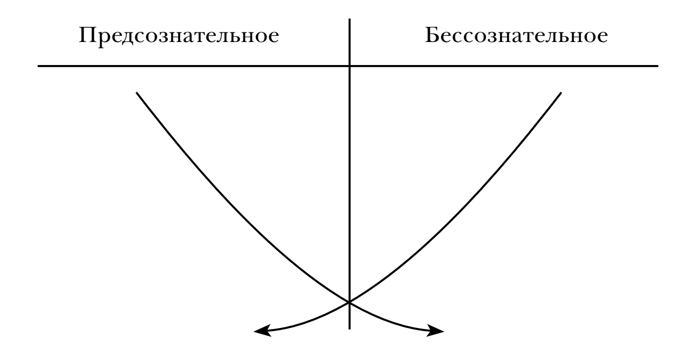
1. означающее не может быть тождественным самому себе;
2. означающее отлично от других означающих.

Именно эта нетождественность самому себе придает ему функцию знака, а его отличие маркирует его включенность в серию. Нетождественность означающих не следует понимать как их качественное различие: различие означающих вводит различение в регистр Реального, но не в регистр Воображаемого.

Эти аксиомы прямо противоположны первому закону аристотелевской формальной логики и лежат в русле платоновской диалектики. Памятуя о пристальном внимании, какое Лакан стал уделять Платону, этот ход его мысли следует признать совершенно после-

довательным. Соскальзывание означающих в стилистических языковых фигурах метафоры и метонимии делают возможным субъект. Пространство Символического, таким образом, в этом семинаре обогащается логическим измерением.

Конечно, логический субъект, конституирующийся цепочкой означающих, не есть живой человек из плоти и крови. Однако Лакан стремится совместить в единой топологии обоих. Речевые элементы, говорит он, создают своего рода «пристежки» (attaches) языка к Реальному, и именно они связуют реальность. Такова прежде всего фонетическая поддержка, возникающая благодаря звуковым модуляциям человеческой речи. Имя субъекта несет на себе отпечаток этих операций: имя позволяет субъекту встраиваться в речевую цепочку. Субъект высказывания, произносящий «Я» и действующий на уровне Символического, не может знать своего имени; называющий свое имя субъект действует уже на уровне Реального, однако именно след символической операции делает его деятельность возможной. В топологическом отношении субъект, таким образом, оказывается раздвоен. Пересечение границы между предсознательным (местом языка) и бессознательным (местом наших скрытых помыслов) следует мыслить не как переход некоего порога внутри субъекта, но как переход от внутреннего к внешнему в отношении к языковой цепочке. Сам этот переход и оказывается возможен лишь потому, что и предсознательное, и бессознательное подчинены законам языка.



Предсознательное есть язык, взятый в вещах, просачивающийся в вещи и сам ими пронизанный. Бессознательное же есть место конституирования языка. Наконец, сознание есть качественная определенность реальности, порождаемая предсознательным. Это некое пространство в центре субъекта, его дискурс. Но логика мышления помещается в предсознательном, а бессознательное

стремится к тождественности. Воспроизводя схему пересечения принципа удовольствия и принципа реальности из семинара 1956–1957 гг., Лакан говорит о субъекте как о точке пересечения предсознательного и бессознательного.

Картезианская формула «я мыслю, следовательно, я существую» вопрошает о месте субъекта не там, где язык «прочитывает» вещи как нечто внешнее, но там, где Другого спрашивают о том, можно ли доверяться знакам. В декартовом уравнении «я мыслю» является элементом предсознательного, тогда как «я существую» оказывается неизвестным *x* субъекта, который должен существовать изначально, чтобы стало возможным «я мыслю». Таким образом, «я есть» ретроактивно производится из «я мыслю».

Лакан снова прибегает к математическим формулам, ключевой фигурой которых оказывается фаллос (i), по отношению к которому бытие предстает как следующий элемент серии (i + 1). «Я есть» благодаря скольжению означающих оказывается серией:

$$i+\cfrac{1}{i+\cfrac{1}{i+1}}.$$

Однако, как мы знаем из предыдущих семинаров, фаллос есть по преимуществу утраченный объект, и эта его характеристика конституирует *предел* бытия:

$$i-\cfrac{1}{i-\cfrac{1}{i-1}}.$$

Если на первом уровне имеет место вопрошание о коннотировании фаллосом некоего «первичного» субъекта, то на втором речь идет о субъекте как означающем собственного имени. Эта разделенность надвое выражается в лакановском уравнении:

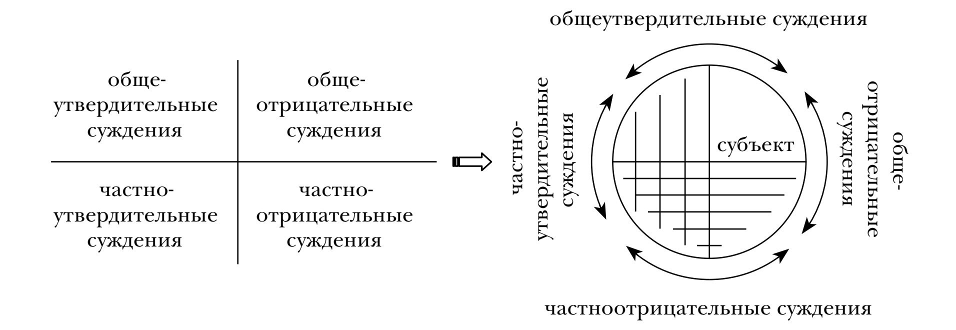
$$i+\frac{1}{i+1}=\frac{i+1}{2}\ \text{при условии, что}\ i+\sqrt{-1}.$$

И наконец, учитывая *предел* (Λ):

$$i+\cfrac{1}{i+\cfrac{1}{i+1}}=i+\cfrac{\Lambda}{\cfrac{i+\Lambda}{2}},\ \text{откуда}\ i+\frac{2}{i+\Lambda}=\frac{i(i+\Lambda)+2}{i+\Lambda}=\frac{i+\Lambda}{i+\Lambda}=1.$$

Посредством такой логической операции, производимой циклически, субъект обретает свою единичность (в математическом смысле), то есть добирается от «я мыслю» до «я есть». Конечно, это уже не тот субъект, который символизировал мысль в «я мыслю», но, скорее, его предел, каким он мог бы стать в полной мере, если бы соскальзывание означающих не препятствовало его перманентному воспроизводству. Выражение $\sqrt{-1}$, по-видимому, должно указывать на то, что имя собственное — вещь такая же невероятная, как иррациональное число в математике: оно указывает на невозможность обозначить человека как субъекта.

Путеводной нитью этого самоприсутствия субъекта является негация; именно в этой негации и поселяется субъект. Поэтому особенную значимость для Лакана приобретает субъективация негативных форм. Он сопоставляет аналитические негации формальной логики с негациями в цепочке означающих. Для этого он трансформирует аристотелевский «логический квадрат»:

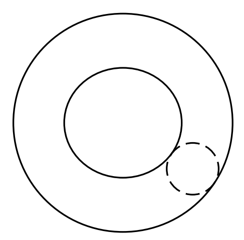


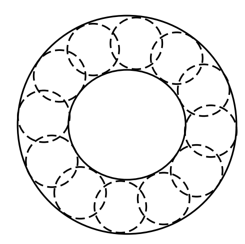
Такая трансформация позволяет Лакану рассматривать отношения между общеутвердительными и общеотрицательными суждениями как контрарность. Здесь у него, как мы видим, зияет пустота. Субъект конституируется негативным Реальным, связанным с первоначальным существованием бессознательного. Таким образом, субъект изначально есть отсутствие или, в математическом выражении, –1.

Кроме того, логические функции могут быть неполными или частичными. Трансформация «логического квадрата» является следствием его отказа от закона тождества, так что речь идет уже не об аристотелевской логике, а об иной ее системе. Как заметила Э. Раглэнд-Салливен, «Лакан заново предпринял поиск оснований логики и языка за пределами пропозициональной логики, про-

демонстрировав, как диалектика бессознательного сверхдетерминирует смыслы сознательного, указав на подавляемый дискурс»[1]. Но мысль Лакана о том, что существуют такие означающие, которые в большей или меньшей степени выполняют символическую функцию Отца, вполне ясна.

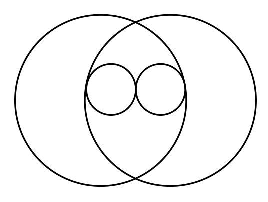
Топология субъекта, получив логико-математическое выражение, оказывается плоской, так что Лакан даже говорит о «бесконечно плоском субъекте» (sujet infiniment plat). На этой площади (которую Лакан отождествляет с трансцендентальным основанием кантовской интуиции) завязываются «узелки» (lacs), имеющие своим центром ту или иную точку этой плоскости. Благодаря скольжению означающих узелки наматываются, подобно нитке в катушке:





Такое наматывание узелков и составляет автоматизм повторения, с изучения которого началась научная карьера Лакана.

Субъект предстает как фундаментальное отсутствие, проявляющееся в форме Другого, обусловливающего одновременно и метонимию, и утрату субъекта. Этот обман — невыполнимое обещание целостности субъекта — представляет собой сплетение узелков, где внутренняя пустота одного опустошает другой. Желание субъекта оказывается потребностью *Другого*, а его потребность — желанием *другого*. Поэтому сам субъект желания есть результат неспособности Другого отвечать на его потребность. В семинаре предыдущего года именно так Лакан интерпретировал речь Сократа из платоновского «Пира». Теперь Лакан предлагает фрейдовскую формулу



[1] *Ragland-Sullivan E.* Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis. — Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1986. P. XIX.

«там, где было Оно, должно стать Я» трансформировать как «там, где была вещь как причина единства, стану Я».

В апреле 1962 г., вдохновившись подвигом Юрия Гагарина, Лакан стал выказывать страстное желание посетить Советский Союз. Он полагал, что перемены в жизни советского общества должны затронуть, и науку и рассчитывал пробыть в Москве несколько месяцев, проводя свой семинар. Через свою знакомую Элен Гратьо-Альфандери он познакомился с А. Леонтьевым, который вместе с С. Лурией пропагандировал учение Л. С. Выготского. За ужином Лакан и Леонтьев хранили молчание. Когда за столом заговорили о Гагарине, Лакан заявил: «Космонавтов не бывает». Расценив это как выпад против СССР, Леонтьев стал горячо доказывать, что полет Гагарина — не вымысел, а достоверный факт. Лакан пояснил свою мысль: «Космонавтов не бывает потому, что не существует космоса. Космос — это форма духа». Он не стал разъяснять, что сам термин «космос» принадлежит к докоперниканской науке и обозначает гармоническую систему мира, то есть является понятием средневековой метафизики. Именно поэтому полеты в «космосе» невозможны. На Леонтьева столь непонятные речи произвели негативное впечатление, и сотрудничество не сложилось.

В июле 1962 г. неожиданно умер Батай. Лакан стал хлопотать об удочерении Жюдит. Официально удочерение состоится 15 января 1964 г., в тот день, когда Лакан произнесет свою речь об основании Фрейдистской школы.

Пока Лакан вел свои семинары, его противники готовились к решительному наступлению. Впрочем, и друзей у него становилось все меньше. По Парижу поползли слухи о том, что Французское психоаналитическое общество распалось, что Лакан и Дольто окончательно исключены из МПА, а Гранов и Перье отстранены от работы. В августе 1962 г. Лакан, как обычно, отправился отдыхать в Италию. Впрочем, отдыхом это можно было назвать лишь с большой натяжкой: он мало спал и много работал.

Тем временем Леклер пытался убедить Тюрке в том, что сумеет повлиять на Лакана через его любимых учеников. Леклер и Гранов, как им казалось, нашли «революционное решение»: они хотели превратить Французское психоаналитическое общество в своего рода тайную ложу, которая внешне отвечала бы всем требованиям МПА, но внутри оставалась бы группой Лакана как единственного лидера и учителя. Конечно же, этот проект был нежизнеспособен: при большом количестве учеников истинное положение дел скрыть было невозможно. Да и сам Лакан не выказывал ни малейшего же-

лания уходить в подполье ради удовлетворения амбиций презираемых им деятелей МПА. Леклер честно предупреждал его о готовящемся мятеже учеников. Эти последние стремились получить официальное признание и выйти из-под власти Лакана. Утверждая, что Лакан несостоятелен как наставник, сами они, прошедшие обучение у него, считали себя хорошо подготовленными. Заявляя, что Лакану следует запретить преподавать теорию психоанализа, они забывали о том, что сами много лет подряд посещали его семинар и всеми своими знаниями были обязаны ему. К январю их враждебность стала проявляться открыто. Гранов тем временем мечтал о союзе с Америкой. Поэтому он отступился от Лакана и пытался привлечь на свою сторону Лагаша.

В этой напряженной обстановке Лакан невозмутимо продолжал разрабатывать свое учение, справедливо полагая, что оно гораздо важнее, чем все эти дрязги.

Семинар 1962–1963 гг. снова был посвящен клиническим вопросам. Лакан обратился к аффекту тревоги, маркирующему функцию желания в аналитической практике. Тем самым он стремился объединить топологию Воображаемого и топологию тела. Как мы уже знаем, желание есть желание *Другого*, и это гегельянское основание топологии дает Лакану возможность для следующих выкладок:

1. $d(a):d(A)<a$
2. $d(a)<i(a):d(\ )$
3. $d(x):d(A)<x$
4. $d(o)<o:d(A)$ или, наоборот, $d(A):o>d(o)$,

где *d* — желание, *a* и *A* — соответственно «маленький» и «большой» другой, *o* — объект, *i* — фаллос как привилегированный объект, а *x* — искомый субъект.

Желание есть желание *Другого* в той точке, где этот последний отсутствует. Лакан вновь повторяет: субъект в психоанализе предстает как отсутствие. А желание проявляется в адрес того, что отсутствует. Субъект не обнаруживает себя в зеркале, поскольку это зеркало находится в руках Другого. И выявление субъекта возможно лишь благодаря аффекту тревоги, поскольку тревога — это аффект именно субъекта. В состоянии тревоги субъект находится под влиянием желания *Другого* (d(A)). Это воздействие не поддается диалектическому снятию, поэтому *только тревога не обманывает*. Тревога имеет собственный объект — объект *a*, «выпадающий» из субъекта в тревоге и выступающий причиной *желания*.

В этом семинаре Лакан занимается выстраиванием топологии пустоты, о которой речь у него шла уже не раз, так что в целом все это выглядит как повторение уже пройденного. Создается впечатление, что после мощного прорыва предыдущего года Лакан производит смотр своего инструментария и отбрасывает лишнее, упорядочивая пригодное. Едва ли не единственным новым моментом является его замечание о том, что *объект а*, будучи причиной желания, не является ноэтическим. Психоанализ отличается от гуссерлевой феноменологии именно тем, что требует такой топологии, в которой просматривалась бы оппозиция внутреннего/внешнего. По-видимому, на семинаре этого года, вялом и малоинтересном, сказались внешние события. Впрочем, затронутые в нем темы Лакан будет развивать в своем семинаре «Имена Отца».

В январе 1963 г. комитет Тюрке возобновил свои допросы. Теперь англичанин был настроен по отношению к Лакану куда менее доброжелательно и не сомневался, что мэтру придется оставить свою деятельность аналитика-наставника. 21 января Леклер был избран председателем Французского психоаналитического общества и сразу же вступил в переговоры с Лагашем. Тюрке он отправил затребованные тем сведения об обществе, из которых явствовало, что Лакан взял трех новых учеников.

В довершение всего в игру включился Лагаш. Он составил отчет о дидактическом анализе, который должен был убедить МПА в том, что Французское психоаналитическое общество не нуждается в опеке и само способно разобраться с внутренними проблемами. Одновременно он заявил о своей лояльности к этическим и техническим требованиям МПА. Текст отчета был распространен среди членов Французского общества, и молодежь лишний раз убедилась в том, что с Лаканом ей не по пути.

Весной Тюрке обнародовал заключение комитета, которое будет представлено на конгрессе в Стокгольме. Он констатировал, что французы упорно не желают понимать, что Лакан — фигура совершенно неприемлемая для МПА. Он еще раз подчеркнул, что Лакан приобрел громадную власть над своими учениками. Он требовал навсегда исключить Лакана из числа наставников, а психоаналитикам запретить посещать его семинары. Лакан справедливо назвал это заключение интердиктом. В глазах англичан он был человеком опасным и безответственным.

23 мая Леклер по требованию комитета созвал бюро по образованию, которое должно было утвердить список наставников. Присутствовавший на заседании Лакан заявил, что Французское обще-

ство обязано ему всем и без него не может существовать. Гранов окончательно понял, что фигура Лакана несовместима с его замыслами. 22 июня состоялось решающее общее собрание членов комитета и руководителей ФПО. Последние, вопреки воле Тюрке, настаивали на присутствии Лакана. 23 июня Лакан заявил, что Французское общество солидарно с ним. Он ошибался. Леклер и Перье отказались подчиниться решениям комитета, в то время как Лагаш выразил готовность полностью выполнить «рекомендации» Эдинбургского конгресса. Несколько дней спустя Лакан сообщил Леклеру о своем решении отправиться в Стокгольм и попытаться убедить МПА в обоснованности своих теории и практики. Леклер ответил, что останется со своим учителем, движущимся к катастрофе, но готовым погибнуть с достоинством.

2 июля состоялась Генеральная ассамблея ФПО. Утром Леклер сказал Лакану, что это похороны общества. На ассамблее он сообщил, что переговоры с МПА проиграны и что бюро не находит возможным исключить Лакана из списка наставников. На следующий день он проинформировал Лагаша о своей скорой отставке. Леклер был в отчаянии: Тюрке сообщил ему, что Лакану не разрешат принять участие в Стокгольмском конгрессе; он может выступить лишь в Лондоне на ассамблее МПА. Лакан написал длинное письмо Пауле Хейманн, в котором оспаривал заключение Тюрке и обвинял Лагаша в том, что тот воровал у него идеи. Письмо он передал Леклеру, который, зная о дружбе Хейманн с Лагашем, предпочел не доставлять его адресату. В начале июля на конгрессе в Лондоне Лакан выступил перед ассамблеей руководителей МПА. Он говорил по-английски и попросил кого-нибудь из присутствующих помочь ему перевести термин «reste» («остаток»). Никто ему не ответил. Тогда Лакан с достоинством покинул аудиторию.

Тем временем Гранов и Фаве-Бутонье подталкивали учеников к декларации своего мнения о практике Лакана. 11 июля шестеро молодых стажеров, включая Лапланша и Понталиса, подписали совместное заявление, в котором говорили о своем стремлении избежать резкой поляризации: или Лакан как харизматический лидер, или полицейская расправа МПА. Леклер одобрил эту инициативу, однако в Стокгольме этот документ не будет озвучен. В середине июля Нашт сообщил Леклеру, что выступает за присоединение Французского общества к МПА и никоим образом не будет этому препятствовать. Лебовичи также заверил, что не будет действовать против ФПО. Становилось все яснее, что Лакана исключат одновременно и из МПА, и из ФПО.

Месяцем позже Лакан приехал в Стокгольм и сразу был извещен о своем изгнании из МПА: 2 августа исполнительный комитет МПА потребовал строгого выполнения эдинбургских рекомендаций. К этому требованию был присовокуплен настоящий ультиматум из трех пунктов: 1) С 31 октября Лакан исключается из числа наставников; 2) Все анализанты Лакана должны пройти дополнительный анализ у аналитика, назначенного комиссией МПА; 3) Назначение новых аналитиков должно произойти не позднее 31 марта 1964 г.

В тот черный день Лакан в сопровождении Дольто, Перье, Леклера и дочери Жюдит совершил большую прогулку по Стокгольму, посетив замок Грипсхольм. Он был удручен. Вернувшись в Париж, он поспешно взялся за написание двухтомной книги, которая так никогда и не увидит свет.

Столь жесткие меры МПА объяснялись тем, что Лакан, в отличие от М. Клейн или А. Адлера, не объявлял свое учение «уклоном», но настаивал на своей верности учению Фрейда. Эснар и Дольто (ученица Лафорга) разделили судьбу Лакана. Ксавье Эдуар предложил Леклеру подписать общий призыв к Лакану подчиниться решению МПА, наивно уверяя, что звание наставника не может иметь для такого великого человека большого значения. Леклер поддержал его инициативу, но текст подписывать не стал. Эдуар посетил Лакана, но в ответ получил лишь презрение — Лакан даже пообещал ему, что процитирует его позорный текст в предисловии к своей книге.

13 октября Тюрке позвонил Гранову и известил его, что в три часа пополудни улетает в Лондон и что если он не увезет с собой решения ФПО об исключении Лакана, МПА аннулирует решение о присоединении французской группы. Гранов быстро написал требуемый документ, заехал к Лагашу, который подписался без колебаний, и к супругам Фаве, которые также поставили свои подписи. 10 ноября Леклер созвал Генеральную ассамблею ФПО; Лакан решил не выезжать из Житранкура. Главным оратором в этот день стал Лапланш, который потребовал отставки бюро, избрания временной комиссии и исключения из числа наставников Лакана. 19 ноября такое решение было утверждено большинством голосов. Леклер, Перье и Дольто сразу после голосования заявили о своей отставке. Поздно вечером Леклер позвонил Лакану и сообщил об окончательном поражении.

Инквизиторские действия МПА ударили не только по Лакану и его приверженцам, но и по всему Французскому психоаналити-

ческому обществу, которое, не выдержав такой атаки, развалилось. В июне 1964 г. будет объявлено об организации новой структуры — Психоаналитической ассоциации Франции (Association psychanalytique de France), в которую войдут Лагаш, Фаве-Бутонье, Гранов, Анзье, Лапланш, Понталис, Пюжоль и многие другие. М. Бонапарт умерла от лейкемии 21 сентября 1962 г., так что в этих событиях она уже не принимала участия. После раскола 1963 г. Лакан заявил, что Тюрке (которого он прозвал Turkey — «индюк») не пожелал помочь ему, а Леклера и Гранова обвинил в сговоре у себя за спиной. Заявление было несправедливым: Леклер информировал его обо всех подробностях операции. Лучшие ученики стали покидать Лакана: Лапланш отказался от анализа в ноябре 1963 г. Лакан был в ярости: уход учеников он рассматривал как предательство тех, кому он многие годы был и отцом, и матерью. Он лишился не только учеников, но и возможности распространять свое учение в англоязычных странах. Однако разгром Французского психоаналитического общества ударил и по самой МПА, которая в глазах французских психоаналитиков окончательно стала империалистической машиной, способной лишь механически воспроизводить американский адаптивный психоанализ.

Это было время поражений и новых открытий. В том же 1963 г. Лакан заново открыл для себя культуру Дальнего Востока, побывав в Японии. На него произвели огромное впечатление буддийские скульптуры в храмах Киото и Нары. Четырьмя годами раньше в Японии побывал А. Кожев, увидевший здесь воплощенный «конец истории». Лакан, напротив, усмотрел в японской культуре дух свободы, основанный на примате структуры и «коллектива».

ГЛАВА 15.
ИМЕНА ОТЦА

У снов тоже есть смысл и значение. У снов, может, и есть, а у имени, во сне мелькнувшем, – нет, а ваши имена что означают?.. Имена, которые мы носим, – это наши сны, но что же мне увидеть во сне, если снится мне твое имя?

Ж. Сарамаго. *Каменный плот*

20 ноября 1963 г. Лакан в последний раз выступал в амфитеатре госпиталя св. Анны. Его выступление носило название «Имена Отца», было тщательно подготовлено и должно было стать началом обычного годового цикла семинаров. В самом начале выступления Лакан сказал: «Вплоть до вчерашнего вечера, когда мне, уже на ночь глядя, сообщили известную новость, я имел все основания полагать, что продолжу в этом году чтение курса, который веду вот уже десять лет»[1].

Это выступление обозначило окончательный отрыв Лакана от гегелевской философии, которую он теперь объявляет ложной, а свое прежнее гегельянство объясняет как необходимый шаг для разрушения твердыни позитивизма. Увлечение лингвистикой также прошло[2]. Единственным из прежних влияний остается структурная антропология Леви-Строса.

Лакан вновь обратился к вопросам, связанным с аффектом тревоги, который, по Къеркегору, является свидетельством экзистенциального зияния. В тревоге *объект а* выпадает; это выпаде-

[1] *Лакан Ж.* Имена Отца / Пер. А. Черноглазова. — М.: Гнозис, 2006. С. 53.

[2] «...Со стороны могло какое-то время казаться, будто я помешан на какой-то, чуть ли не хайдеггеровской, философии языка. На самом деле мое обращение к философии языка было ходом чисто пропедевтическим». (*Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа. (Семинары. Кн. XI.) / Пер. А. Черноглазова. — М.: Гнозис; Логос, 2004. С. 24.)

ние является первичным, а различие форм, которые принимает утраченный объект, связано с теми видами, в которых субъект воспринимает желание *Другого*. Всего Лакан насчитывает пять таких форм: 1) оральный объект; 2) анальный объект; 3) зрительный объект; 4) объект «жуткого» (Unheimlich); 5) голос Другого.

Лакан вводит новую переменную, которая будет всплывать в последующих семинарах — *алеф* тревоги, ℵ. И конечно же, он вписывает этот последний в математическое уравнение:

$$\frac{a}{\aleph}\lozenge\$.$$

Если голос есть объект, выпавший из органа речи, то Другой должен быть тем местом, где *говорится*. Это ведет нас к центральному вопросу семинара: «нет ли там, по ту сторону того, кто держит речь в месте — вместо — Другого, то есть по ту сторону субъекта, чего-то такого, чей голос заимствует субъект всякий раз, когда держит речь?»[3] Именно этот вопрос, утверждает Лакан, заставляет Фрейда поставить миф об Отце в центр своего учения. Ведь, если Другой есть место, где говорится, должен существовать некий субъект прежде вопроса. Иными словами, прежде рождения культуры — нетрудно заметить, что формулировка Лакана отсылает столько же к Фрейду, сколько и к Леви-Стросу. Фрейд называет первобытного Отца тотемом, а Леви-Строс как раз и выявил классификационное значение тотема. На уровне Отца, говорит Лакан, необходимо после тотема поместить вторую инстанцию — функцию имени собственного. Это имя представляет собой метку, нанесенную на то, что может оказаться субъектом, который впоследствии может заговорить.

Этот семинар не получил продолжения, и Лакан до конца своей жизни отказывался публиковать его текст. Ж.-А. Миллер в предисловии к посмертной публикации суеверно замечает: «Заключив из обрушившихся на него неприятностей, что дар “психоаналитического дискурса” был дан ему не для того, чтобы приоткрыть, как он собирался это сделать, завесу, которая скрывала у Фрейда подлинные истоки психоанализа, и что именно за это святотатство постигло его наказание, он иронически назвал один из последующих семинаров “Те, кого не оставили в дураках, заблуждаются”, дав тем самым име-

[3] *Лакан Ж.* Имена Отца. С. 66.

ющим уши слышать понять, что не станет отныне оглашать истин слишком несвоевременных»[4]. Возможно, основание для подобных подозрений и впрямь было: в своем выступлении Лакан не скрывает своего страха перед произнесением Тетраграмматона.

Поражение в битве с имперской машиной МПА заставило Лакана по-новому взглянуть на друзей и на врагов. Для него становилось все яснее, что подлинный интерес к его учению могут проявлять не психиатры и психоаналитики, но философы. Конечно, он и прежде склонялся к этой мысли и дружил с Койре, Батаем, Ипполитом, Леви-Стросом и Мерло-Понти. Однако эти философы не давали себе труда читать его статьи и не чувствовали, что хоть чем-то ему обязаны. К началу 1960-х во Франции появилось новое поколение философов, которых называли структуралистами и которые, не водя личной дружбы с Лаканом, порой заглядывали на его семинары и находили в них то, чего им так недоставало в университетских аудиториях, — Мишель Фуко, Жиль Делёз, Жак Деррида и другие. Как замечает Э. Рудинеско, «отвергнутое международным психоаналитическим движением, лакановское учение вскоре займет центральное положение во французском структурализме»[5]. Лакан очень высоко оценил докторскую диссертацию Фуко «История безумия в классическую эпоху» и заимствовал у молодого философа оппозицию разум/неразумие и понятие «антропологического круга». Позже он будет приветствовать британских антипсихиатров Р. Д. Лэйнга и Д. Купера. Но тесные отношения у него сложились лишь с Луи Альтюссером.

Они уже сталкивались в прошлом, но друг друга не замечали. Вскоре после Освобождения Ж. Гюздорф организовал в Эколь Нормаль ряд конференций по психопатологии. В ноябре 1945 г. здесь выступал Лакан, но тогда Альтюссер нашел его витиеватый стиль отвратительным. В 1946 г. Альтюссер познакомился с Элен Ритманн, еврейкой из России, которая станет его женой. Она была активисткой компартии, но ее исключили за «троцкистский уклон» и участие в самосудной расправе над бывшими коллаборационистами в Лионе. Она сотрудничала с группой «Октябрь» и работала ассистенткой у Ж. Ренуара, благодаря чему познакомилась с Сильвией Батай. Во время войны в Ницце она была представлена Лакану.

[4] *Миллер Ж.-А.* Вместо предисловия // *Лакан Ж.* Имена Отца. С. 8.

[5] *Roudinesco E.* La Bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France. T. 2. P. 383.

В июле 1963 г. внимание Лакана привлекла статья Альтюссера, в которой говорилось: «Маркс основал свою теорию на отказе от мифа о *Homo oeconomicus*. Фрейд основал свою теорию на отказе от мифа о Homo psychologicus. Лакан разглядел и понял освободительный прорыв Фрейда»[6]. Альтюссер в это время интересовался структурализмом и в 1962–1963 учебном году прочитал ряд лекций о Леви-Стросе, Фуко и Монтескьё. На одном из его семинаров М. Тор сделал доклад о Лакане, который живо обсуждали Ж. Рансьер и Э. Балибар.

Ночью 20 ноября, после прощального семинара в госпитале св. Анны, Лакан отправил Альтюссеру письмо, в котором выражал желание выступать перед студентами Эколь Нормаль. Между ними завязалась переписка: Альтюссер пространно писал о том, какое большое значение сыграло для него обращение к фрейдистской концепции децентрированного субъекта, а Лакан кратко справлялся о датах и сроках своих выступлений. По-видимому, Лакан не интересовался работами Альтюссера и не верил в его идею обновления марксизма. Его интересовала лишь аудитория, подготовленная философом к восприятию и развитию его идей. В 1973 г. он скажет: «...Час прихода моего в Нормальную школу знаменовал конец моей неприкаянности»[7]. В половине девятого вечера 3 декабря Альтюссер пришел к Лакану на рю де Лиль. Они поужинали в ресторане на бульваре Сен-Жермен и допоздна гуляли по улицам, обсуждая свои планы. Один хотел обновить марксизм, другой — фрейдизм. Альтюссер искал союзника, Лакан — аудитории. Благодаря союзу с Альтюссером он наконец-то решился покинуть Французское психоаналитическое общество, что означало его автоматическое исключение из рядов МПА.

Он уходил не один. Как и десять лет назад, к нему присоединилась группа последователей. Молодые лаканисты, предводительствуемые Жаном Клаврелем, который возглавил созданную 11 декабря 1963 г. Учебную группу психоанализа, отвергли как либерализм Лагаша, так и деспотию МПА. Они стремились вернуться во времена Венского кружка, когда психоанализ еще не превратился в менеджмент. В создании группы приняли участие и Леклер с Перье, которым после конгресса МПА в Стокгольме пришлось делать не-

[6] *Althusser L.* Philosophie et sciences humaines // Revue de l'enseignement philosophique. 1963. №.5. Note 14.

[7] *Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа (Семинары. Кн. XI). С. 296.

легкий выбор. 17 декабря Клаврель обнародовал программу группы и призвал присоединиться к ней всех членов Французского психоаналитического общества.

Лакан тем временем успел съездить в Рим, на коллоквиум по казуистике, организованный Э. Кастелли, директором римского Института философии. После своего выступления он позвонил Полю Рикёру, который также участвовал в коллоквиуме, и спросил о том, как ему понравилась его, Лакана, речь. Рикёр честно признался, что, несмотря на то, что недавно прочитал «Римскую речь», он не понял ни слова. Взбешенный Лакан бросил трубку, однако вскоре перезвонил и пригласил Рикёра с супругой поужинать в ресторане. В конце ужина Лакан заявил, что платил за Рикёра в Бонневале, поэтому сегодня его очередь платить. Рикёру пришлось заплатить и за такси, ожидавшее, пока Лакан прогуляется по берегу Тибра; нагулявшись, тот сообщил, что пойдет в отель пешком. На следующий день он явился с извинениями к Симоне Рикёр; тем же вечером он заявил Морису де Гандийяку, что у него нет итальянских лир, так что тому тоже пришлось платить за Лакана. Он шепнул на ухо Гандийяку: «Завтра вы мой гость», а на следующий день уехал. Его повадки не изменились со студенческих времен, когда он забывал вносить деньги за общие трапезы.

По протекции Альтюссера историк Фернан Бродель, председатель шестой секции Эколь Нормаль, выхлопотал для Лакана аудиторию в этом святилище французской науки — зал Дюссан, где наш герой обретет приют на ближайшие пять лет. Впоследствии он будет говорить, что «именно там, на улице Ульм, до людей впервые дошло, что деятельность моя являлась преподаванием»[8].

Все рождественские каникулы он напряженно работал над новым курсом, получившим название «Четыре основные понятия психоанализа», и перечитывал биографию своего любимого философа — Спинозы. Гранов тем временем подготовил англоязычный перевод нескольких текстов членов ФПО, которые должны были выйти под одной обложкой. Лакан изъял свой текст, а за ним последовали Леклер, Лапланш, Лагаш, Дольто и Валабрега. Издание лишилось всякого смысла.

15 января 1964 г. Лакан произнес речь, которую назвал «Отлучение от церкви». В зале присутствовали А. Эй, К. Леви-Строс (который, по его словам, не понял из речи Лакана ничего) и девятнадцатилетний Жак-Ален Миллер, который два года спустя, 12 ноября

[8] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 17. С. 15.

1966 г., станет зятем Лакана. Лакан не преминул поговорить о своем «отлучении», сравнив себя со Спинозой, изгнанным из синагоги 27 июля 1656 г. При этом он прозрачно намекнул на сходство психоаналитического сообщества с церковью. Вместе с тем он обозначил изрядный «комизм того положения, в котором пребывал в течение двух лет я сам, зная, что все это время оставался — со стороны тех самых людей, что являлись по отношению ко мне коллегами и учениками — предметом торга»[9].

Затем Лакан попытался обозначить научный статус психоанализа. Научным, заявил он, следует считать не поиск, но нахождение: исследование находит лишь то, что всегда уже заведомо найдено. «Уже нашел лежит всегда позади, но отмечено при этом печатью своего рода забвения»[10], — по-хайдеггеровски рассуждал Лакан. Поэтому наукой можно признать лишь то, что находит нечто вновь. Далее, для науки характерно наличие собственного объекта, но этот объект меняется в ходе эволюции науки. Так что отталкиваться следует не от объекта, но от *практики*, задающей границы определенного поля, в котором ученый только и может обрести определенность в отношении своей деятельности. (Общение с Альтюссером, очевидно, все же не прошло даром[11].) Однако психоанализ — не вполне наука. К примеру, мы не считаем наукой алхимию, потому что она считает необходимой для успеха своего дела душевную чистоту самого алхимика. То же требование предъявляется и к аналитику. В общем, «психоанализ — предположительно тоже наука — несет на себе черты, так скажем, сомнительные»[12].

Альтюссер написал большую статью, озаглавленную «Фрейд и Лакан». Перед тем, как опубликовать ее в «Le Nouvel Critique», он дал почитать текст Лакану и получил в ответ комплименты и благодарности. Со стороны компартии в тот момент никакого отклика

[9] Там же. С. 11.

[10] Там же. С. 14.

[11] В появившейся вскоре статье «Фрейд и Лакан» Альтюссер писал: «…Наука может считаться наукой только тогда, когда она может предъявить права на свой собственный объект — объект, который принадлежит ей и только ей, — не просто опереться на объект, данный взаймы, предоставленный или брошенный другой наукой, один из “аспектов” последней, объедки, которые можно доесть на кухне, когда хозяин дома насытился». (*Althusser L.* Freud and Lacan / Lenin and Philosophy and Other Essays / Transl. by B. Brewster. — N.Y.; L.: Monthly Review Press, 1971. P. 202.)

[12] *Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа (Семинары. Кн. XI). С. 17.

не последовало. Однако в будущем эта статья станет отправной точкой для размышлений партийных интеллектуалов о «конкретной» психологии. Так сбылась давняя мечта Лакана о приобретении популярности в среде коммунистов. Ученик Альтюссера Мишель Пеше через десяток лет создаст собственную концепцию (и собственную школу, получившую название Школы анализа дискурса), объединяющую на базе современной лингвистики идеи Альтюссера, Лакана и Кангийема. Соратники Пеше Поль Анри и Мишель Плон станут участниками лакановского семинара.

Студент Альтюссера Жак-Ален Миллер по совету своего преподавателя купил все выпуски журнала «Психоанализ» и углубился в чтение. Его «обращение» было мгновенным и бесповоротным. 21 января он сделал доклад о лакановском учении, причем представил таковое очищенным от сюрреализма, валлонианства и гегельянства. Лаканизм предстал строгим и четким учением, каковым он, конечно же, никогда не был. Однако в те годы многие были склонны воспринимать Лакана именно так: большинство интеллектуалов нового поколения были знакомы лишь с «Римской речью», представлявшей мэтра строгим систематиком-структуралистом. Сам Лакан похвалил Миллера.

У тех, кто не знал того долгого пути, который прошел Лакан, действительно были все основания считать его структуралистом. Свои лекции 1964 г., ставшие заменой его семинару, он начал с утверждения о том, что «существуют связи, которые оказываются предопределены еще до того, как возникают между людьми какие бы то ни было собственно человеческие по характеру отношения. Начало свое берут эти связи в том, на что могут они опереться в природе. В том, одним словом, что распределением своим задает в ней противоположные в каком-то отношении темы»[13]. Эта мысль поведет Лакана не только к «сырому — вареному» Леви-Строса, но и дальше — к чрезвычайно важной для всего структурализма и постструктурализма тематике, которую Делёз вскоре обозначит емкой конъюнкцией «различие и повтор».

Природа, заявил Лакан, является поставщиком означающих, которые выступают тем основополагающим фактором, который организует, структурирует и моделирует человеческие отношения. Иными словами, еще до появления субъекта существует уровень, на котором «идет счет», причем сам субъект уже сосчитан и лишь

[13] Там же. С. 26.

задним числом опознает себя в этих счетных операциях как считающего.

Эта, по сути, леви-стросовская позиция с неизбежностью ведет к вопросу об онтологическом статусе этого различающего уровня. Лакан отвечает на него, говоря о бессознательном: бессознательное с самого начала предстает перед исследователем-аналитиком как нечто прерывистое и мерцающее. Не имеет смысла искать какую-либо целостность для этой прерывности, ибо единое не является первичным по отношению к ней. Напротив, следует отказаться от представления о «замкнутом *едином*», «ведь если единое в опыте бессознательного присутствует, то согласитесь, что присутствует оно в нем в качестве щели, черты, разрыва»[14]. Это не означает, что в основе бессознательного лежит отсутствие; отсутствие само обязано своим появлением этой щели. Итак, Лакан исходит из онтологии различия, которую наметил в «Мифологиках» Леви-Строс[15]. В то же время, однако, он утверждает, что «зияние бессознательного» вернее было бы назвать до-онтологическим, поскольку бессознательное не дает никакого повода к построению онтологии. Бессознательное — ни бытие, ни небытие, но несбывшееся. В функции бессознательного можно усмотреть не онтологическое, но онтическое, каковым является та щель, через которую просачивается тот объект, который для субъекта всегда является утраченным. Поэтому этот онтический статус следует скорее считать этическим.

Лакан вновь обращается к Декарту: там, где «я сомневаюсь», то есть именно там, где Фрейд усматривал явление бессознательного в отсутствии, и есть «я мыслю». Именно здесь открывается субъект. «Я мыслю» совершенно не зависит от какого бы то ни было «я существую» — мыслить на этом месте может кто угодно. В этом свете Лакан предлагает фрейдовскую формулу «там, где было Оно, должно стать Я» понимать как размещение субъекта в бессознательном. При этом речь идет именно о субъекте, а не о душе или о какой-то туманной инстанции, с которой так любят возиться психологи. Важнейшей характеристикой мысли-*cogito* является различие: мысль всегда избегает одного и того же. Только благодаря этому избеганию Реальное всегда возвращается на то же самое место — «на

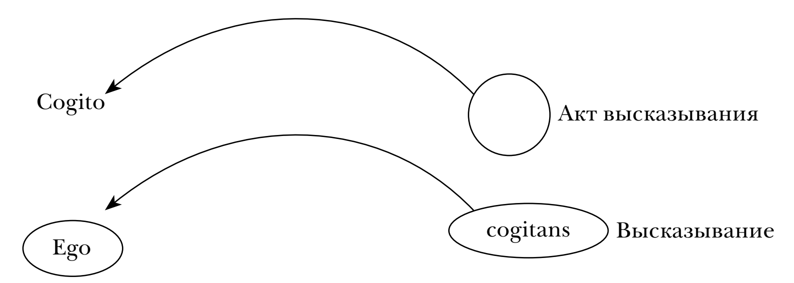
[14] Там же. С. 32.

[15] Первый том «Мифологик» — «Сырое и приготовленное» — появится в том же 1964 г. По-видимому, Лакан был знаком с его основными идеями со слов Леви-Строса.

место, где субъект, поскольку он мыслит, то есть в качестве *res cogitans*, никогда его не встречает»[16].

Говоря о Реальном, Лакан прибегает к двум псевдоаристотелевским терминам — *tuche* и *automaton*. *Tuche* — это встреча с Реальным, которое всегда находится «по ту сторону» *automaton* — возвращения навязывающих себя знаков. Именно эту реальность стремится исследовать Лакан. Что же касается первичного процесса, то есть бессознательного, его он пытается уловить в опыте разрыва между восприятием и сознанием. Знаменитая катушка, с которой играет внук Фрейда, есть то, что принадлежит субъекту, от него отделяясь, но все же оставаясь при нем, — объект *a*, которым мыслит человек. Поэтому Лакан может сказать, что «способом моего присутствия в мире является субъект»[17].

Я, совершающее акт высказывания, не совпадает с Я самого высказывания. Несовпадение акта высказывания с высказыванием как таковым обусловливает их скольжение друг относительно друга:



На уровне *cogito* в этой схеме располагается желание, которое задает статус субъекта. Следует помнить, что Лакан говорит не о рефлексивном субъекте, но о субъекте желания. Этот субъект, пользуясь языком, оказывается расщеплен: в метонимии речи его желание распыляется. «Субъект рождается на свет лишь тогда, когда в поле Другого появляется означающее»[18], а означающее есть то, что представляет некий субъект перед другим означающим. Поэтому рождающийся субъект намертво застывает в означающем.

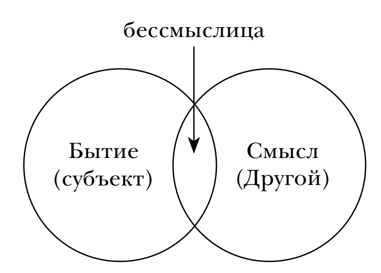
В то же время субъект неспособен обнаружить свое возникновение в поле Другого, поскольку их единство предполагает общие эле-

[16] *Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа (Семинары. Кн. XI). С. 57.

[17] Там же. С. 90.

[18] Там же. С. 211.

менты, благодаря чему всякий выбор субъекта сводится к позиции «ни одно, ни другое». Смысл бытия субъекта при возникновении этого последнего в поле Другого оборачивается бессмыслицей. Лакан называет этот эффект отчуждением и уверяет, что нашел схему отчуждения у Гегеля. При этом отчуждение, о котором говорит Лакан, не обусловлено самосознанием, так что можно говорить о прямой критике Гегеля.



Одного без другого не существует, говорит Лакан, имплицитно воспроизводя схему фонологии Трубецкого. Так, диалектика гегелевского раба состоит в том, что свободы без жизни нет, но нет для него и свободной жизни: любой выбор ведет к негации. Однако, в отличие от Гегеля, Лакан не предполагает никакого опосредования и ряда последовательных синтезов, ведущих к достижению абсолютного знания.

В апреле 1964 г. название «Французская учебная группа» было присвоено Французским психоаналитическим обществом. 26 мая в строжайшей тайне была сформирована Психоаналитическая ассоциация Франции и ФПО стало чистой фикцией. Официально о создании новой организации будет объявлено только 9 июня, а юридический роспуск ФПО произойдет в январе 1965 г.

Тем временем Лакан подготовил создание новой ассоциации, которую намеревался назвать Французской школой психоанализа. Это название не удержится, и в окончательном варианте новообразование будет именоваться Фрейдистской парижской школой и просуществует шестнадцать лет. Лакан написал манифест об основании школы и начитал его на магнитофон. Среди членов ФПО поползли слухи о тайном собрании, которое якобы имело место в квартире Ф. Перье. 21 июня 1964 г. в присутствии восьмидесяти человек Леклер прокрутил пленку с записью речи Лакана:

Я учреждаю — пользуясь тем, что всегда был связан с психоаналитическим дискурсом, — Французскую школу психоанализа, которой я буду руково-

дить следующие четыре года, если ничто не помешает мне осуществлять личное руководство.

Это название, по моему замыслу, должно отражать тот организм, в котором — в том поле, которое открыл Фрейд и которое он вспахал плугом своей истины, — должна осуществляться работа, возрождающая первоначальную практику, которой он дал имя психоанализа и которая должна вернуться в наш мир, своей усердной критикой разоблачая те уклонения и компромиссы, которые препятствуют ее развитию и ведут к деградации[19].

Лакан наметил схему руководства школой, которое не походило на бюрократический аппарат МПА и должно было меняться в зависимости от требований текущего момента. Для себя он оговорил четыре года директорства, необходимые, как он утверждал, для того, чтобы новый институт заработал. Школа включала три структурных подразделения:

1. Секция чистого психоанализа, отвечающая за обучение аналитиков.
2. Секция прикладного психоанализа, занимающаяся терапевтическими и клиническими вопросами.
3. Учетная секция фрейдистского поля, ведающая отбором психоаналитических публикаций, пригодных для использования в школе, а также изданием работ самих лаканистов.

Когда голос Лакана затих, в аудиторию вошел сам мэтр. Его появление было очень эффектным: он прошествовал к трибуне и принялся объяснять, что такое «чистый» психоанализ. Таким образом, второй раскол завершился созданием новой институции, над которой безраздельно царил Лакан. Он был не один: к нему присоединилась сотня членов ФПО и еще тридцать человек, ранее не принимавших участия в работе психоаналитических ассоциаций — философы из Эколь Нормаль, священники и несколько психологов. Среди новобранцев были люди, впоследствии ставшие очень известными, — Мишель де Серто, Франсуа Рустан, Корнелиус Касториадис, Феликс Гваттари, Люс Иригарай и др. Лакан стремился придать психоанализу научный статус, резко размежевавшись с психологией; несмотря на это, к его учению обращалось все больше психологов.

Любимый Лаканом Макиавелли писал: «…Власть достается либо с помощью народа, либо с помощью грандов… Получившему власть с помощью грандов труднее удержаться, чем тому, кто ста-

[19] *Lacan J.* Acte de foundation // Annuaire. 1977. P. 78.

новится государем благодаря народной поддержке, ибо в первом случае правитель окружен людьми, как бы равными себе, и не может им приказывать и распоряжаться ими по-своему. А государю, опирающемуся на народ, никто не мешает, и мало кто решится отказать ему в повиновении»[20]. Обнаружив невозможность создания стойкой институции при поддержке грандов и столкнувшись с их изменой, Лакан сделал ставку на «народ». Школа стала полной противоположностью МПА с ее бюрократией и незыблемыми техническими идеалами. Лакан не навязывал своим ученикам никаких технических правил, и вопрос о длительности аналитического сеанса каждый решал самостоятельно. Стажеры сами выбирали себе наставника; никакая комиссия не навязывала им выбор. При этом, правда, возникало новое ограничение: требование обязательного изучения фрейдовских текстов. В общем, здесь, по выражению Э. Рудинеско, «уживались эгалитаристская демократия, монархическая власть и система ортодоксальной мысли»[21]. Его ученики, которых сам он называл «баронской дружиной» (armée de barons), подражали ему во всем: они говорили, как Лакан, курили сигары, как Лакан, и ходили, склонив голову влево, как Лакан. Злопыхатели говорили, что, будь у них такая возможность, они удлинили бы раковины ушей, чтобы походить на Лакана. Но это не мешало возникновению самостоятельных лаканистских групп, сложившихся вокруг Ж. Обри в Детском госпитале, Ф. Дольто в госпитале Труссе, Жана Ори в клинике «La Borde» в Кур-Шеверни, Мод Маннони в Экспериментальном центре в Бонюи.

Любимцами Лакана по-прежнему оставались три его ученика: Серж Леклер, Мустафа Сафуан и Соланж Фалад — еврей, араб и чернокожий африканец. Однако двери дома на рю де Лиль открыты для всех: любой может прийти к Лакану, и дорогу ему не преградит ни секретарь, ни охранник. Лакан быстро приобрел привычку не назначать пациентам определенное время, а принимать всех, кто придет. Длительность аналитического сеанса зависит от того, какие отношения сложатся между доктором и пациентом. Лакан по-прежнему ведет себя свободно: расхаживает по комнате, ест, пьет, читает, пишет или завязывает узелки. Пациенту также не возбраняется сидеть или стоять. При этом плата за се-

[20] *Макиавелли Н.* Государь / Пер. М. А. Юсима. — М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2006. С. 317–318.

[21] *Roudinesco E.* Jacques Lacan. P. 412.

ансы увеличивается год от года, так что теперь Лакан пользует исключительно богатых пациентов. Впрочем, и с ними он не церемонится: сеанс может продлиться всего одну минуту. Ф. Хофстайн рассказывает даже, что однажды Лакан забыл о нем, занялся своими делами и был очень удивлен, когда снова заметил его. Но, несмотря на все недостатки, он по-прежнему привлекает множество людей: несмотря на алчность и снобизм, он остается гениальным мыслителем. Ученики называют его «Бог-Отец», и именно его семинар сплачивает монархию, раздираемую анархическими страстями.

Сотрудники школы выпускали множество журналов: «*Les Cahiers pour l'analyse*», издаваемый учениками Альтюссера; «*L'Inconscient*», ставший преемником журнала «*La Psychanalyse*»; «*L'Ordinaire du psychanalyste*», издаваемый анархистски настроенной молодежью школы; «*Scilicet*», которым руководил сам Лакан; «*Ornicar?*», возглавляемый Ж.-А. Миллером и сменивший «*Les Cahiers pour l'analyse*»; «*Le Coq Héron*», доживший до наших дней. Кроме того, школа издавала бюллетень « *Les Lettres de l'école freudienne*», фиксировавший ее повседневную жизнь и выдержавший двадцать семь выпусков. «С точки зрения долгой истории фрейдизма, это была школа мечты, школа утопии, школа революции, школа желания, — пишет Э. Рудинеско. — В ней отразились надежды, конфликты и страдания того поколения, которое вышло из фрейдизма на путь освободительного мятежа и протеста против существующего порядка. Борьба с колониализмом, бои с империализмом, обновление марксизма или постсартрианская модель интеллектуальной ангажированности: такова была исходная почва, приведшая четвертое и пятое поколения [психоаналитиков] к Лакану, к его школе, к его слову»[22]. В скором времени школа станет массовой организацией, неконтролируемый рост которой и приведет к ее падению. К осени 1967 г. она будет насчитывать 200 членов, в следующие полгода к ним примкнут еще 80 человек. В 1971 г. она будет насчитывать 276 членов; в 1975-м — 401; в 1977-м — 544; в 1979-м — 609. Таким образом, созданная Лаканом школа станет самым многочисленным из когда-либо существовавших фрейдистских обществ.

Все лето Лакан проработал над составлением устава школы, который был обнародован 19 сентября 1964 г. Несколько дней спустя Лакан, возвращаясь в Париж из Житранкура, попал в автокатастрофу. Хотя он не получил серьезных повреждений, этот факт тщатель-

[22] Ibid. P. 413.

но скрывался: ученики не должны были допускать мысли о том, что школе что-либо угрожает. 25 сентября Лакан представил устав школы в префектуру.

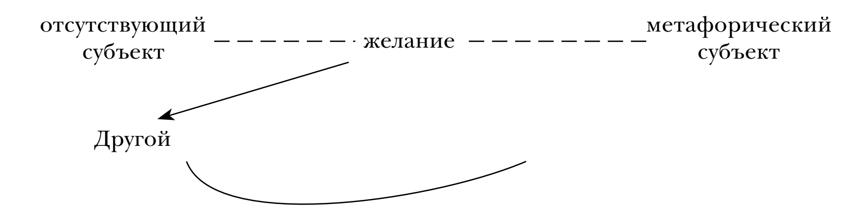
Он все еще надеялся найти союзников, но никто из симпатизировавших ему коллег-аналитиков не решался порвать с МПА и очертя голову броситься в лакановскую авантюру. Старый друг, Анри Эй, воздал должное мужеству Лакана, но пытался отговорить его от затеи со школой: зачем тебе школа, спрашивал он, ведь всякая научная школа держится не на административном уставе, а на престиже лидера, который у тебя и так есть. Войти в правление школы Эй отказался.

В январе 1965 г. застрелился Поль Себаг, ученик Леви-Строса, проходивший анализ у Лакана. Ранним утром Лакан пришел в квартиру Альтюссера в Эколь Нормаль и рассказал о трагедии, стремясь заранее пресечь все слухи о том, что тридцатидвухлетний этнолог покончил с собой из-за прекращения анализа: анализ был прерван из-за того, что Себаг влюбился в Жюдит. В самом деле, едва ли Лакана можно винить в том, что среди его пациентов было больше смертных случаев, чем у других аналитиков: Лакан соглашался анализировать потенциальных самоубийц, от которых другие отказывались. Альтюссер и сам осенью 1964 г., после травли, связанной с выходом его книги «За Маркса», начал проходить анализ у Рене Дядькина, не зная, что тот был анализантом Лакана.

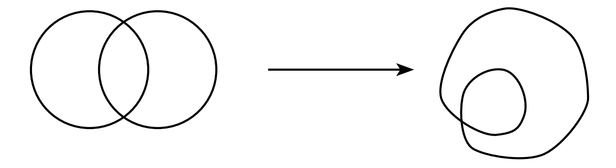
В мае 1965 г. вышла книга Рикера «Конфликт интерпретаций», которая снискала как похвалы, так и критику, поскольку феноменология, на которую опирался Рикер, уже вышла из моды. Прочитав книгу, Лакан очень разозлился: Рикер, посещавший его семинары в течение пяти лет, во-первых, не воздал ему должного, а во-вторых, «украл» его идеи. Несмотря на всю вздорность такого обвинения, наивные ученики долго еще верили в факт плагиата. Впрочем, следует признать, что, хотя Рикер, конечно же, не «крал» лакановских идей, в своем понимании психоанализа он был обязан Лакану очень многим.

Семинар 1965 г. продолжал развивать идеи, намеченные в прошлом году. Перед Лаканом встал кантианский вопрос: как можно говорить о языке, пользуясь самим этим языком, так, чтобы достигнуть Реального. Это значит, что язык выступает топологической структурой Реального. Поэтому Лакану пришлось заново «освежать» термины «смысл», «означающее», «означаемое», «значение» и т.п. В это время он видит свою задачу в том, чтобы построить «неэвклидово пространство» бессознательного.

Означающее конституирует субъекта в его исчезновении. О *смысле* можно судить по организующей его грамматике, так что можно рассматривать его как то, что порождает дискурсивные высказывания. *Означаемое* представляет собой инертный референт (*référent inerte*) означающего, отсылающий к Реальному. Реальное только и можно различить в силу такой близости означаемого к референту. Именно здесь означающее порождает систему значений. В цепочке означающих субъект еще отсутствует; он появляется как эффект метафоры при появлении желания. Означающее представляет субъект для Другого:



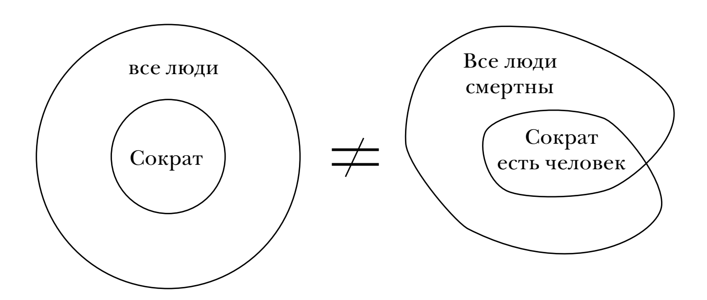
В этой топологии реализуется измерение, которое Лакан называет «эффектом смысла» (*effet de sens*). Как мы знаем из лекций предыдущего года, бытие субъекта обретает смысл лишь в Другом, причем это приобретение дается ценой падения в бессмыслицу. Однако эффект смысла реализуется благодаря тому, что на деле площади субъекта и Другого не погашаются взаимно, но благодаря метафоре образуют что-то вроде ленты Мёбиуса.



Это меняет всю, как выразился бы Делёз, логику смысла. Так, например, отношения между понятиями, в аристотелевской логике бывшие отношениями субординации, трансформируются. В лакановском примере смысл категорического силлогизма

Сократ есть человек
Все люди смертны
Сократ смертен

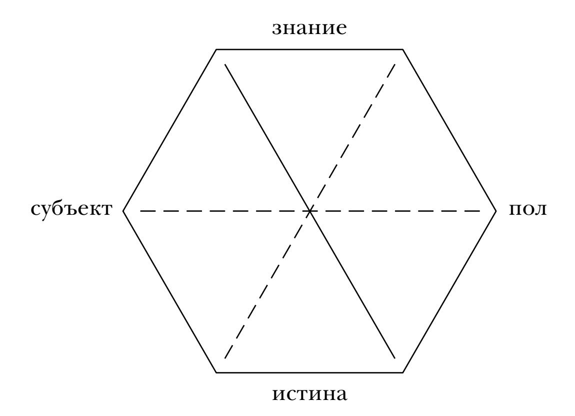
преобразуется следующим образом:



«Внутреннее» и «наружное» здесь неразличимы, а язык с его двойственной структурой оказывается «дырой» (trou), в которую все проваливается. Структура языка удваивает значение *смыслом*. В этом пространстве, описываемом лентой Мебиуса, означающее удваивается фонематической оппозицией, не соотносящейся с ним как означаемое с означающим. При всей своей неразличимости «наружное» сталкивается здесь с «внутренним», и в этом столкновении гнездится картезианское *cogito*. Структура языка, конечно, не может быть полностью адекватна Реальному, однако в Реальном то, что несет язык, становится операционально доступным. А *несущей метафорой* (métaphore portante) при этом оказывается имя собственное. Имя собственное призвано заткнуть «дыру» языка. Это, как говорил Б. Рассел, указательное местоимение. Здесь в регистр Реального вступает то, что только и может выражаться как отсутствие. Здесь становится заметно присутствие субъекта, который скользит по цепочке означающих. Мерцающая инстанция субъекта выказывает себя лишь в этой центральной купюре. Выражаясь на языке математики, можно сказать, что она пребывает где-то между единицей и нулем (явный отголосок доклада Ж.-А. Миллера о Г. Фреге, сделанного в ходе семинара). Имя собственное — это то место, где желание Другого вторгается в связь субъекта с цепочкой означающих. Иными словами, имя собственное выполняет функцию субъекта.

Но, кроме того, это показывает невозможность Реального, для которого нигде не находится такого места, где оно могло бы быть. Реальное определяется лишь субъективными позициями — *знанием*, *субъектом* и *полом*. Лакан вновь обращается к Декарту, согласно которому знание и истина нетождественны. Согласно формуле *cogito ergo sum*, уверенность в собственном существовании предполагает некоторое знание. Однако здесь в действие вступает купюра, о которой только что шла речь: там, где я мыслю, я не знаю того, что я есть, то есть «я мыслю» опровергает «я есть». Это отношение, по мысли Лакана, и демонстрирует лента Мебиуса: зна-

чение связывает субъект и знание, обеспечивая тождественность субъекта.



Семинар 1965–1966 гг. разъяснял эти положения: наука ввела разделение между знанием и истиной, а топологическая модель ленты Мёбиуса позволяет обозначить это разделение. Субъект психоанализа, который является также субъектом знания, обосновывает психоанализ в качестве науки благодаря своему отсутствию. Лакан опять прибегает к образу горшка, смысл и ценность которого составляет пустота внутри него: наука рождается тогда, когда конституируется это отсутствие. «Дыра» языка есть функция отсутствия, функция в математическом смысле; речь идет не о дыре в теории, но о зиянии в регистре субъективности. Отсутствие субъекта само это отсутствие и конституирует — так организовано Реальное.

Скольжение означающих ведет к расколу внутри субъекта, и даже всякое его совпадение с самим собой не ведет к формированию его собственной внутренней структуры. Его существование определяется лишь его функцией в регистре Реального. Что же касается истины, она занимает место Другого, то есть всякого его дискурсивного высказывания, хотя бы и ложного. Истина утверждается как некая изначальная фикция, вокруг которой складывается некий порядок. Именно в этой структуре фикции сходятся истина и знание. В самом центре функции знания Лакан располагает желание, что и позволяет ему утверждать, что в психоанализе совпадают субъект знания и субъект желания (Другого). Более того, именно это и делает возможным терапевтическое воздействие психоанализа: достигая знания, субъект тем самым реализует желание.

Большей частью семинар 1965–1966 гг. повторяет уже известные нам концепции и применяет их к психоаналитической практике,

поэтому нам нет нужды задерживаться на нем. Однако стоит отметить обращение Лакана к «Менинам» Веласкеса. Любопытно оно, во-первых, тем, что здесь Лакан намечает некоторые идеи «Телевидения», обнаруживая у испанского живописца интенцию «ты не видишь меня там, откуда я на тебя смотрю», а во-вторых, тем, что отчасти повторяет мысли Мишеля Фуко, первая глава «Слов и вещей» которого, посвященная анализу «Менин», была опубликована еще в августе 1965 г.[23]

Впрочем, в «Словах и вещах» можно усмотреть влияние идей Мерло-Понти, которые были близки и Лакану, особенно его поздней работы, изданной посмертно и получившей название «Видимое и невидимое». Здесь Мерло-Понти пересматривает свои феноменологические идеи. «Перцептивная вера» в то, что мы видим «сами вещи», говорит он, отсылает нас к глубинному пласту немых «мнений», имплицитно присутствующих в нашем существовании. Однако здесь немедленно возникают вопросы о том, кто такие «мы», что такое «видеть» и что такое «вещь» и «мир». «Верно, что мир — это *то, что мы видим*, и что одновременно нам еще необходимо научиться его видеть»[24]. Фуко анализирует «Менины» Веласкеса, точнее, тот способ *видения*, который предлагает художник. Это полотно важно для Фуко потому, что оно «является как бы изображением классического изображения, а вместе с тем и определением того пространства, которое оно открывает»[25]. Фуко продолжает разрабатывать проблематику *взгляда*: в пространстве картины Веласкеса, говорит он, «события развернутся между тонким кончиком кисти и острием взгляда». А фигура художника и его лицо «посредничают между видимым и невидимым»[26]. Соблазнительно увидеть здесь парафраз суждения Мерло-Понти: «...Когда я имею в восприятии саму вещь, а не представление, я могу только добавить, что вещь находится на острие моего взгляда и вообще моего исследования»[27].

Искусствоведческий анализ Фуко имеет ту особенность, что он отказывается от попыток передать визуальное пространство кар-

[23] *Foucault M.* Les Suivantes // Mercure de France 1221–1222. 1965. Juillet-août. P. 366–384.

[24] *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое / Пер. О. Н. Шпарага. — Мн: Логвинов, 2006. С. 10.

[25] *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. — СПб.: A-cad, 1994. С. 53.

[26] Там же. С. 41.

[27] *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 14.

тины в четких выражениях. Иными словами, мы имеем дело не с «критикой» сартровского образца, а с оригинальным стилем декларации собственных исследовательских установок. Отношение языка к живописи, говорит Фуко, является «бесконечным отношением» (rapport infini), поскольку *речь* и *видимое* несводимы друг к другу: «сколько бы ни называли видимое, оно никогда не умещается в названном; и сколько бы ни показывали посредством образов, метафор, сравнений то, что высказывается, место, где расцветают эти фигуры, является не пространством, открытым для глаз, а тем пространством, которое определяют синтаксические последовательности». Конечно, не стоит говорить о том, что такой установкой Фуко обязан Лакану (или наоборот), но определенное влияние предположить можно.

глава 16.
ÉCRITS

Где вы видели науку, даже науку математическую, где каждая глава не отсылала бы вас к последующей?
Ж. Лакан. *Имена Отца*

Лакан по-прежнему оставался мастером устной речи. Если не считать его диссертации 1932 г., которую все уже забыли, у него не было ни одной книги. Лакан не хотел публиковать свои речи, опасаясь плагиата, и в то же время жаждал всемирного признания. Его охватывал ужас при мысли о том, что его мысль может ускользнуть от его собственной интерпретации. Шкафы его квартиры были забиты стенограммами его семинаров и оттисками статей, напечатанных в журналах, которые нигде нельзя было раздобыть. Если у букинистов случайно появлялся экземпляр его диссертации, он немедленно покупал его. Таким образом, ознакомиться с учением Лакана мог лишь узкий круг слушателей его семинаров. «Жорж Батай и Мерло-Понти часто понуждали меня опубликовать свои лекции, — говорил он в 1966 г. — ...Я уступил их настояниям лишь после того, как они нас покинули»[1].

Возможно, такая странная ситуация сохранялась бы и впредь, если бы не самоотверженность Франсуа Валя из издательства «Seuil». В 1954–1960 гг. Валь проходил анализ у Лакана, посещал его семинары, дружил с Умберто Эко, Мишелем Бютором и Роланом Бартом. Еще в июне 1963 г. Валь предложил Лакану опубликовать собрание его статей и выступлений. Однако тот переживал трудные времена, и ему было не до книги. 3 апреля 1964 г. Лакан подписал с «Seuil» контракт на создание коллекции «*Le champ freudien*», директором которой он становился. 20 мая он подписал контракт на издание его книги «*Mise en question du psychanalyste*»; книга никогда не была написана, а контракт пришлось аннулировать. Однако выпуск входящих

[1] *Lacan J.* Interview à la Radio Télévision Belge // Quarto. 1982. №.7. P. 9.

в коллекцию книг начался — первым стало сочинение Мод Маннони «*L'Enfant arriéré et sa mère*»[2].

Два года спустя Лакан наконец решился: он попросил Сильвию и Глорию собрать свои тексты. Те перерыли все шкафы, систематизировали килограммы рукописей, но не нашли текста выступления Лакана в Мариенбаде в 1936 г. Сам Лакан тоже безуспешно рылся в стеллажах: рукописи не было. Он предложил Валю заменить ее статьей из энциклопедии 1938 г. Валь отказался: на его взгляд, статья была «недостаточно лаканистской» и «чересчур фрейдистской». Зимой 1965 г. он приступил к вычитке лакановских текстов: ранее опубликованных, машинописных вариантов с правкой Лакана, ранее не публиковавшихся. Он постоянно консультировался с Лаканом. Летом 1966 г. он заперся в гостинице в Аржентье с тысячей рукописных страниц и чемоданом книг. Каждый день он посылал Лакану фрагмент текста со своими вопросами и получал ответы. Лакан занимался подобной работой первый и последний раз в жизни и не столько помогал издателю, сколько мешал своими комментариями и замечаниями. В последний момент, когда Валь вернулся в Париж и собирался приступать к изданию, Лакан нашел рукопись своей неизданной речи 1958 г. «Значение фаллоса». Лакан придумал для книги название — «*Écrits*», — которое должно было подчеркнуть отличие написанного от устной речи. Он написал введение и автобиографическую заметку. Он настаивал на том, что его ранние работы следует понимать в свете поздних, что, как мы знаем, было совершенно неправомерно: Лакан сюрреалистического периода разительно отличался от Лакана-структуралиста.

Таким образом, произошла «деисторизация» Лакана. Как замечает Э. Рудинеско, «сложилась священная история: Лакан отныне представлялся вышедшим из крупной буржуазии парижским интеллектуалом, открывателем стадии зеркала, создателем новой концепции паранойи, одновременно хайдеггерианцем и соссюрианцем, имевшим в психиатрии лишь одного учителя: Жоржа (sic) Клерамбо»[3]. Лакан не упомянул о том, что учился еще и у Клода, ни словом ни помянул Эйя и приписал себе открытие *стадии зеркала*,

[2] В 1970 г. по предложению той же М. Маннони в этой серии будет опубликована «Психиатрия и антипсихиатрия» Д. Купера, книга хоть и не антилаканистская, но вдохновленная идеями Сартра, что свидетельствует о широте кругозора и демократичности Лакана-редактора.

[3] *Roudinesco E.* Jacques Lacan. P. 431.

не вспомнив ни Валлона[4], ни Кожева. Зато он наконец-то, и вполне заслуженно, стал «французским Фрейдом».

В 1965 г. Лакан познакомился с одним из столпов группы «Tel Quel» Филиппом Соллерсом, увлеченным в то время творчеством Батая. Их познакомил за завтраком все тот же Валь. Лакан сообщил Соллерсу о своем покорении аудитории Эколь Нормаль и пригласил его участвовать в своих семинарах. Соллерс не стал лаканистом, однако сыграл большую роль в обращении «Tel Quel» от дерридеанства к лаканизму, а его жена Юлия Кристева стала анализанткой мэтра и его преданной слушательницей.

В феврале 1966 г. Р. Якобсон организовал для Лакана трехнедельную поездку по США, во время которой французский гость прочитал шесть лекций по проблематике желания в Нью-Йорке, Детройте, Чикаго и Бостоне, после чего отправился в Мексику. Большой популярности он здесь не снискал.

В октябре 1966 г. Лакан участвовал в работе симпозиума в Балтиморе, посвященного структурализму и организованного Рене Жираром, преподававшим в университете Джона Хопкинса, и канадцем Эухенио Донато. Это было первое представление структуралистской мысли в Америке. Американцы подошли к организации симпозиума с размахом, издавна присущим Новому Свету, собрав представителей самых разных дисциплин: философов представляли Жан Ипполит и Жак Деррида, литературную критику — Люсьен Гольдман и Жорж Пуле, литературоведческий структурализм — Ролан Барт, Цветан Тодоров и Николя Рюве. Лакана пригласили

[4] М. Биллиг, употребляющий для обозначения этого «забвения» Валлона термин «repression», говорит, что такое «текстовое сокрытие Валлона способствовало мифологии Лакана», «мифологии Лакана как одинокого гения». (*Billig M.* Lacan's Misuse of Psychology: Evidence, Rhetoric and the Mirror Stage // Theory, Culture and Society. 2006. №.4 (23). P. 20.) Эта попытка Лакана присвоить себе открытие «стадии зеркала» часто обсуждается в исследовательской литературе. См., например: *Barzilai S.* Lacan and the Matter of Origins. — Stanford (Cal.): Stanford University Press, 1999. P. 68–99; *Nobus D.* Life and Death in the Glass: A New Look ay the Mirror Stage // Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis / Ed. D. Nobus. — L.: Rebus, 1998. P. 105–107; *Roudinesco E.* The Mirror Stage: An Obliterated Archive // The Cambridge Companion to Lacan / Ed. J.-M. Rabate. — Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 25–34; *Borch-Jakobsen M.* Lacan: The Absolute Master. — Stanford (Cal.): Stanford University Press, 1991. P. 46–47; *Julien P.* Jacques Lacan's return to Freud: The Real, The Symbolic and the Imaginary. — N.Y.: N.Y. University Press, 1994. P. 29–31.

как агента структуралистской трансформации фрейдизма, но не как психоаналитика: американские университеты не интересовались психоанализом и не видели его связи с философской мыслью. Это было начало французского вторжения в интеллектуальное пространство США. Отныне самые известные французские интеллектуалы будут работать в университетах Нового Света, причем Деррида и Рикёр будут иметь здесь несравненно больший успех, нежели Лакан.

Лакан попал в Америку во второй раз и так же, как при первой поездке, страдал от одиночества. Он плохо знал английский язык, но тем не менее решил провести свой семинар. Это была неудачная идея: он привык к парижской аудитории, читавшей его статьи и следившей за его мыслью, а американские гуманитарии не могли ни понять, ни тем более оценить его герметический стиль. В довершение всего Лакан произнес свою речь по-английски, несмотря на то, что большинство приглашенных говорило по-французски. Сам он объяснил это так: «Послание, наше послание, всегда исходит от Другого, я подразумеваю — “из пространства Другого”... Здесь, в Балтиморе, Другой, естественно, англоговорящий, так что говорить по-французски с моей стороны было бы насилием»[5]. Лакан излагал идеи своих последних семинаров (и даже нарисовал ленту Мебиуса), так что для нас в этом выступлении любопытно лишь его заявление о том, что «язык есть язык, и существует лишь один вид языка: конкретный английский или французский язык, на котором говорят люди. Это значит прежде всего, что не существует никакого метаязыка»[6]. Он говорил очень долго, переводчик был в отчаянии, и в конце концов его остановили, предложив закончить свое выступление на следующий день.

В Балтиморе Лакан впервые встретился с Жаком Деррида, с которым немедленно поделился своими переживаниями: собрание его текстов «*Écrits*» составило девятисотстраничный том, который не мог выдержать никакой переплет. Лакан уже читал статьи Деррида, которые вскоре составят книгу «О грамматологии», и высоко оценил их. Поэтому он всячески стремился очаровать молодого философа, полагая, по-видимому, что тот мог бы занять вакансию

[5] *Lacan J.* Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever // The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The structuralist Controversy / Eds. R. Macksey, E. Donato. — Baltimore et Londres: The Johns Hopkins Press, 1970. P. 186.

[6] Ibid. P. 188.

«придворного философа», освободившуюся после «измены» Рикера. Но Деррида отнесся к Лакану с недоверием и предложения дружбы отклонил. В 1966 г. он добился первого признания, результатом которого и стало его приглашение в Америку. Он хорошо знал английский язык и не страдал от недостатка внимания. Приехав из аэропорта в отель, он увидел Лакана, требовавшего самый лучший номер; Лакан повернулся к нему и воскликнул: «Нужно было приехать сюда, чтобы наконец встретиться с вами!»

На банкете после симпозиума они оказались рядом. Деррида заговорил о картезианском субъекте. (На следующий день, во время прений по докладу Л. Гольдмана, Лакан рассказывал: «...Мсье Деррида, присутствующий здесь, спросил меня вчера за ужином: “Почему вы называете *это* субъектом, если это бессознательное? При чем здесь субъект?”»[7]) Лакан, пережевывая салат, сообщил, что уже давно занимается тем самым субъектом, о котором пишет Деррида: «Не станете же вы отрицать, что я уже сказал то, что вы только собираетесь сказать». Деррида вспыхнул и ответил: «Меня это не касается». Лакан понял, что допустил бестактность и тем же вечером попытался загладить ее. Он подошел к Деррида, дружески обнял его за плечи и задушевно сказал: «Ах, Деррида, нам нужно поговорить, нужно поговорить!» Но Деррида не пожелал говорить с ним ни теперь, ни после.

Книга уже ушла в типографию, когда однажды глубокой ночью Лакан позвонил Валю и заявил, что необходимо сделать указатель. Изнуренный долгими месяцами работы издатель отказался, и в конце концов указателем занялся Ж.-А. Миллер. Молодой человек допустил досадную ошибку, забыв внести в указатель имя Жоржа Батая, зато составил указатель основных понятий и таблицу графических схем. В «*Écrits*» вошли 28 статей разных лет, пять комментирующих эссе и библиографический указатель.

15 ноября 1966 г. книга появилась в продаже. За первые две недели было продано 5000 сигнальных экземпляров, которые даже не дошли до магазинов. Всего же первый тираж составил 120 000, а второй — 55 000 экземпляров. Для столь сложной книги продажи оказались необычайно высокими, хотя и уступали «Словам и вещам» Фуко, а на первых порах даже «Конфликту интерпретаций» Рикера.

[7] *Goldmann L.* Structure: Human Reality and Methodological Concept // The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The structuralist Controversy / Eds. R. Macksey, E. Donato. — Baltimore et Londres: The Johns Hopkins Press, 1970. P. 121.

В прессе появилось множество отзывов, как хвалебных, так и ругательных. Дидье Анзье назвал своего бывшего учителя еретиком и предсказал ему скорое падение. Досталось ему и от Сартра, который под горячую руку обвинил его, заодно с Фуко и Альтюссером, в отказе от истории во имя структуры. Лакан, заявил он, зажат между Оно и Сверх-Я, как де Голль — между СССР и США, а потому роль его пассивна.

Позже Лакан говорил: «Письменные мои сочинения… покупают… только для одного: не читать». Впрочем, это обстоятельство не вызывало у него досады: «Написанное в моем духе написано для этого самого — не читаться»[8].

В связи с выходом книги Лакан дал несколько интервью. В беседе с Пьером Дэ он сказал: «…Все, что я написал, целиком определяется творчеством Фрейда. Я претендую лишь на одно: я тот, кто прочитал Фрейда»[9]. Интервьюер, конечно же, не мог обойти стороной вопроса о «структурализме» и о критике оного Сартром.

П. Дэ: *Я хотел бы выяснить, что вы думаете о структурализме, ведь там и тут пишут о том, что вы – структуралист, и о том, что существует что-то вроде структурного заговора, который возглавляют Леви-Строс, Фуко…*

Лакан: Альтюссер, Барт и я. Да, я знаю!

Давайте прежде всего откажемся от термина *заговор*, потому что неизвестно, против кого он направлен. Я не смогу скрыть свои чувства по отношению к некоему номеру журнала «Arc», который, на мой взгляд, отдает весьма дурным вкусом. Я не выступаю против мысли Сартра, разве что в ответ и только в плане этики.

Если бы он оставил в покое французское послевоенное общество, ничего бы не случилось, а что касается его мысли, так ей я ничем не обязан, какое бы удовольствие я не получал — и получаю — от его анализов.

Тем меньше оснований для причисления меня — я бы сказал, в значительной степени жульнического — к партии антисартрианцев…

Давайте оставим эту фикцию и ограничимся тем, что связывает нас как заговорщиков, которых весьма потешно разоблачают как еретиков.

Я только что говорил о том, к какого рода четко определенным и поддающимся верификации структурам отсылает мой структурализм. Они не лишены общности с теми, на которые опирается структурализм Клода Леви-

[8] *Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа (Семинары. Кн. XI). С. 295.

[9] *Lacan J.* Entretien avec Pierre Daix du 26 novembre 1966 // Les Lettres Françaises. 1966. №.1159 (du 1er au 7 décembre).

Строса. Но именно в силу существования референций, открывающихся в их различии, совершенно ясно, что меня и Леви-Строса объединяет лишь аналогия позиций, которые каждый из нас занимает в своей области.

Мы не можем быть заговорщиками, потому что не можем предоставить друг другу никакой помощи, кроме той, которую дает дружба.

Когда Мишель Фуко исследует пространства, структуру которых обнаружили и мы, выстраивая при этом целую философию, это совсем иная операция, которую он производит совершенно независимо и не опираясь на предшественников, даже если один из них, я сам, может обнаружить его на своем семинаре и побеседовать с ним.

Когда Альтюссер и Ролан Барт изучают сущность и строение в своих собственных областях, они обязаны этим своим собственным подходам и своей проницательности. Они действуют в стороне от меня и исследуют свою собственную проблематику.

Структурализм — это не *масть*, именно в силу структурных соображений, и не расползающиеся повсюду пятна.

Поэтому я, в конце концов, против использования этого термина...

П. Дэ: *В журнале, который вы упомянули, Сартр говорит о вас: «Исчезновение или, как говорит Лакан, "децентрация" субъекта связаны с дискредитацией истории. Если больше нет практики, не может быть и субъекта. Что говорят нам Лакан и те психоаналитики, которые ссылаются на него? Человек не мыслит, им мыслят, как говорят о нем некоторые лингвисты. В этом процессе субъект больше не занимает центрального положения. Он – элемент среди прочих, существующий как "оболочка" или, если угодно, структура, из которой он происходит и которая его конституирует».*

Лакан: Эти речи свидетельствуют о чересчур поспешном проглатывании того, что я пишу, хуже того, о довольствовании неясными отзвуками. Я не сетую на это.

У меня был опыт общения с близким окружением Сартра, и я заметил, что там сперва пишут книгу на определенную тему, а потом уж задумываются; это одна из причин, по которым я до сего дня предпочитал оставлять свои рукописи в рассеянном состоянии. Это убедило меня в том, что для того, чтобы вернуться к ним, нужно решиться их перечитать.

Вот почему я решил объединить их только теперь, когда молва о них стала распространяться независимо от меня.

Поправка, которую я внес на страницах 796–797 моих «*Écrits*», сводится к тому, что я называю *коперниканской метафорой* и что заключается в отказе от вынесения на передний план, что, на мой взгляд, вовсе не является децентрацией — так сказать, обнуление.

Я говорил об исчезновении субъекта лишь в отношении его затмения желанием: о том, что его досягаемость для философии ограниченна, о чем

толковали и классики. Я не стал бы предлагать такую банальность, если бы не потребность что-то противопоставить термину *aphanisis* (то есть исчезновение), который один из моих коллег, весьма авторитетный в аналитическом сообществе, Джонс, применил к желанию, выказав тем самым полное непонимание вопроса.

Дискредитацию истории как отказ от нее следует понимать намного шире, и здесь уместно сослаться на господина Фенуйяра: достаточно обратиться к самой известной моей речи (во всяком случае, мне она представляется таковой), а именно — к *«Римской речи»*, чтобы прочитать там о том, что событие изначально уже пережито существом, которое говорит так, *словно бы описывает историю*, это первичная историчность, как выразился бы всякий, кто хоть немного обладает критической скрупулезностью, о, если хотите, прошедшем будущем, и к этому стоит прислушаться.

Речь не идет о человеке, я избегаю говорить о человеке. Я пытаюсь утверждать, таким образом, что тот, кто говорит, говорит в другом месте, что именно из звучания своей речи он заключает то, что он существует в качестве мыслящего. Таким образом, он существует там, где ничего не знает о том, что он мыслит. Имперфект означает окончательную утрату...

Чтобы покончить с этим, я утверждаю, что если и существует в этом вопросе идеалистическая позиция, то заключается она в представлении об *изначальности субъекта*...

Если мы хотим создать науку о субъекте, нам следует немедленно отказаться от иллюзии автономии субъекта[10].

В беседе с Жилем Лапужем Лакан выразился еще определеннее, предложив чеканную формулу: «Я мыслю там, где не существую; я существую там, где не мыслю»[11].

На волне популярности «*Écrits*» Лакана стали приглашать на радио. 2 декабря 1966 г. в передаче Жоржа Шарбонье «Наука и техника» он сказал:

...Опыт бессознательного на том уровне, на котором я его располагаю, не отличается от физического опыта. Он также является внешним по отношению к субъекту, понимаемому традиционно. Я помещаю его на месте Другого: бессознательное — это дискурс Другого, такова моя формула. Оно структурировано как язык: это плеоназм... поскольку язык и есть структура[12].

10 Ibid.

11 *Lacan J.* Entretien avec Gilles Lapouge // Le Figaro Littéraire. 1966. №.1076 (1 décembre). P. 2.

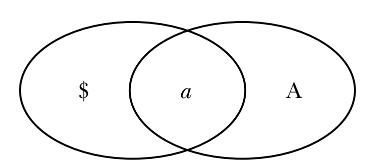
12 *Lacan J.* Discours à l'O.R.T.F. // Recherches. 1967. №.3/4. P. 6.

А в интервью бельгийскому радио он снова дал отповедь Сартру:

> Бессознательное — это история. Прожитое маркируется именно историчностью. В моей книге все это написано черным по белому. Что до меня, то я читаю книги Сартра, а вот Сартр, по-видимому, не читает мои[13].

На волне популярности Лакан на одном дыхании провел семинар 1966–1967 учебного года, получивший название «Логика фантазма». Все больше философов приходили послушать его; в частности, в этом году захаживал Мишель Фуко (впрочем, в это время он работал в Тунисе, а в Париже бывал лишь наездами, так что говорить о регулярном посещении лакановских семинаров не приходится).

Субъект, говорит Лакан, ограничивается тем, что его конституирует в качестве функции бессознательного, — *объектом а*, который логически связан с функцией фантазма (не имеющего ничего общего с фантазией). *Объект а* связан не с организмом *in vivo* и даже не с тем телом, о котором говорил Мерло-Понти, а именно с фантазмом — фантазмом тела. Это то первичное пространство, в котором функционирует логическая артикуляция нас самих, имеющая два имени — желание и реальность. Они составляют две стороны



ленты Мёбиуса. Для того, чтобы появилось нечто, не принадлежащее этой поверхности, нужно третье измерение. Однако это третье измерение, подчеркивает Лакан, не создает объемной фигуры, но функционирует в переплетении, в узелке. Это «большой» Другой, которого, впрочем, все еще недостаточно для появления субъекта: субъект появляется как отсутствие, как купюра в желании Другого. Таким образом, Другой теперь — не только место языка и присущей ему структуры, но и место фантазматического тела.

Реальность, таким образом, возникает на стыке Символического и Воображаемого, будучи фантазмом, а за желанием скрывается Реальное. Таким образом, и реальность есть не что иное, как то, что скрывает Реальное. Отсутствующий субъект конституируется благодаря тому, что означающее не просто указывает на него, но его

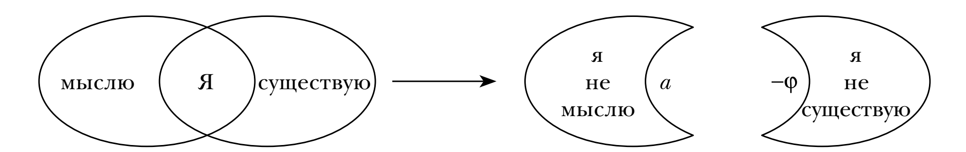
13 *Lacan J.* Interview à la Radio Télévision Belge // Quarto. 1982. №.7. P. 11.

порождает. Субъект изначально *не существует*; иными словами, нет никакого *Dasein*. Субъект обретает своего рода спецификацию, когда появляется место, в которое он может быть вписан в своей метафорической функции возвращения вытесненного. В этом свете уравнение метафоры записывается следующим образом:

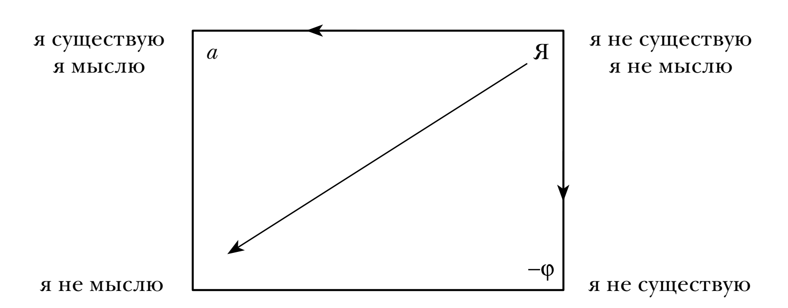
$$\frac{S}{S'} + \frac{S'}{s} \cong S\left(\frac{1}{s}\right),$$

что означает, в частности, что картезианская формула «я мыслю, следовательно, я существую» оборачивается отрицательной формулой «я не мыслю, я не существую»[14]. В этом отрицании, направленном на Я, и действуют *объект a* и утраченный в комплексе кастрации фаллос (−φ):

Эта артикуляция, согласно Лакану, вписывается в «логический квадрат» формальной логики, однако отношения между суждениями выглядят здесь иначе. Лакан приводит ряд схем, которые мож-



но обобщить следующим образом:



Субъект появляется в отсутствии, предваряющем *повторение* в цепочке означающих, то есть в регистре «я действую», связанном одновременно с «я не мыслю» и «я не существую».

[14] Таким оборачиванием Лакан, возможно, отчасти обязан Морису Бланшо, который еще в 1941 г. пришел к формуле «я мыслю, следовательно, я не существую». (*Blanchot M.* Thomas l'Obscur. Première version, 1941. — P.: Gallimard, 2005. P. 304.)

1 декабря 1966 г. Франсуа Перье вышел из правления Школы, посчитав это образование бесперспективным в плане образования. Лакан принял его отставку, они долго беседовали, но не сумели выработать проекта реформы. Вскоре за Перье последовал Валабрега. В Школе появился новый секретарь — Жан Клаврель, — а власть Лакана только возросла. Однако росло и недовольство диктатурой Лакана и инертностью организации Школы, неспособной разрешить вечную проблему с психоаналитическим образованием. 13 января 1967 г. состоялась Генеральная ассамблея Школы, всецело одобрившая руководство Лакана. 22 апреля Перье созвал собрание, на котором предложил создать коллеж, в котором будут получать образование будущие аналитики. Лакан категорически отказался от такого возрождения идеалов МПА. Назревала революционная ситуация.

Лакан был готов окунуться в революцию. В начале 1967 г. в рамках работы Марксистского научно-исследовательского центра состоялся цикл конференций по теме «Марксизм и психоанализ». Говоря о фрейдизме, участники дебатов опирались на лакановское учение. В конце 1968 г. здесь выступит и сам Лакан.

ГЛАВА 17.
РЕВОЛЮЦИЯ

Революционный мистицизм питался и упивался новорелигиозными манифестациями в честь Разума и Верховного Существа.
О. Кабанес, Л. Насс. *Революционный невроз*

«Майская революция» 1968 г. подняла на щит структурализм. Хотя структуралисты по-прежнему предпочитали говорить о господстве Воображаемого, их критика во многом была направлена против существующего идеологического строя. Поэтому работы философов, которых в те времена именовали «структуралистами», в глазах революционеров выглядели «подрывными» и, по крайней мере потенциально, революционными. Это движение коснулось и психоанализа, благодаря тому, что многие психиатры вступали в Коммунистическую партию и требовали «ревизии» собственной дисциплины.

Лакан любил говорить, что у себя в Школе он совершил «майскую революцию» за полгода до баррикад в Латинском квартале. Для этого были определенные основания. Все лето 1967 г. он разрабатывал проект реконструкции Школы, который он озвучил 9 октября. Отныне Школа должна была опираться исключительно на психоаналитический опыт, причем психоаналитику надлежит ссылаться не на признание со стороны каких-то бюрократических структур, а только на самого себя. Лакан призвал покончить с замкнутостью психоаналитических сообществ во имя универсализма, ссылаясь на пример Фрейда, который, по его словам, всю свою жизнь стремился деидуаизировать свой кружок. Психоанализ не должен связываться ни с университетским образованием, ни с ученой степенью или дипломом, но только с фрейдовским учением во всей его изначальной простоте. «...Это школа не только в том смысле, что она дает образование, но и в том, что она обеспечивает своим чле-

нам общность опыта, складывающегося вокруг практики»[1]. Вскоре Лакан пересмотрит свою позицию и примет курс на университетское преподавание психоанализа.

«Нет ничего невероятного в том, чтобы эта процедура была внушена Лакану событием, далеким от истории фрейдизма: китайской культурной революцией»[2], — пишет Э. Рудинеско. Разумеется, Лакан не был ни маоистом, ни анархистом, ни марксистом-ленинистом, однако его программа действительно во многом аналогична принципам Мао Цзэ-дуна: дать свободу широким массам под эгидой Великого Кормчего, призвать лидеров и ведомых к самокритике и разрушить рутину традиции.

Программа Лакана произвела эффект разорвавшейся бомбы. Мэтр поставил свое предложение на голосование и получил поддержку большинства, однако его старые приверженцы — Перье, Оланье, Розолато и Валабрега — выступили против. Лакан решил отложить утверждение своего проекта, не желая терять этих людей. На следующий день Перье направил Лакану открытое письмо, в котором критиковал образовательную программу школы. Валабрега составил манифест, в котором выступил против монократии и диктатуры Лакана; кроме того, он указывал на опасность прихода в школу людей, мало знакомых с психоанализом, и упрекал Великого Кормчего в слишком тесной дружбе с философами из Эколь Нормаль. Розолато просто вышел из школы, а Оланье покинул директорат. Второй состав правления, таким образом, действительно превратился в фикцию и состоял теперь из людей, слепо следовавших указаниям Лакана.

В марте 1968 г. в рамках коллекции «*Le champ freudien*», выходившей в издательстве «Seuil», Лакан основал журнал «*Stilicet*», в котором публиковались его тексты и тексты его учеников — без указания авторства.

В мае 1968 г. бурные дебаты затронули гнездо лаканистов, перекинувшись сюда из Университета. Молодые ученики, лишенные до тех пор права голоса, выступили с радикальной критикой отношений между преподавателями и студентами. 14 мая на медицинском факультете состоялись дебаты с правлением Фрейдистской школы. Лакан в тот вечер молчал, но на следующий день прервал свой се-

1 *Lacan J.* Première version de la proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école // Ornicar? 1978. Vol. 8. P. 5.

2 *Roudinesco E.* La Bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France. T. 2. P. 456.

минар, поддержав забастовку преподавателей высшей школы. Он заявил, что пресловутое орудие пролетариата — булыжник — и баллончик со слезоточивым газом выполняют функцию *объекта a*, а потому революционные действия молодежи в данный момент важнее всяких лекций.

Семинар, таким образом, оказался коротким, и мы можем отметить в нем лишь пару любопытных моментов. Во-первых, Лакан заявил, что существуют два типа маркировки изначального отсутствия: на уровне субъекта и на уровне бессознательного. В первом случае речь идет об отсутствии, фиксируемом мыслью, а во втором — об утраченной вещи. Лакан критикует Декарта за то, что тот, утверждая сомнение на уровне cogito, ничего не сказал об утрате на уровне существования.

Во-вторых, Лакан предложил схему, показывающую отношения между *объектом a*, отсутствующим субъектом и деятельностью:

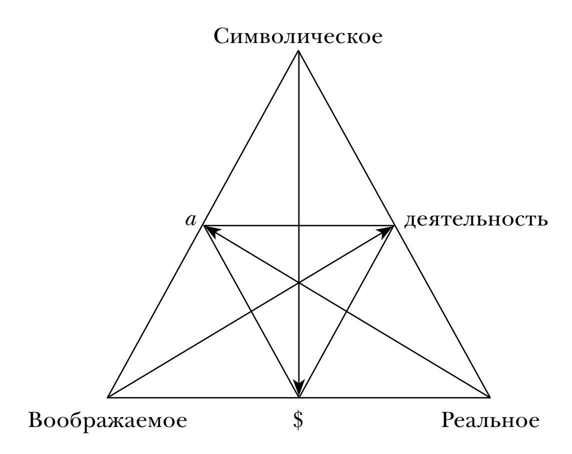


Схема объясняет не только связь революционных действий с *объектом a*, но и то, что их источником (а по сути, и пространством) выступает регистр Воображаемого.

19 декабря 1968 г. Лакан предложил новую версию своего проекта реформации школы[3], которая будет обсуждаться на очередной Генеральной ассамблее 11, 12, 25 и 26 января 1969 г. Ему пришлось поступиться некоторыми принципами, упорядочив школьную систему образования, и его проект был принят большинством голосов. При этом он сохранил за собой должности председателя адми-

[3] *Lacan J.* Seconde version de la proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école // Scilicet. 1968. №.1. P. 14–30.

нистративного совета и директора. Во время ассамблеи Жан Ори поднял фундаментальную проблему, до сих пор остававшуюся нерешенной: может ли сумасшедший стать психоаналитиком? Вопрос отнюдь не праздный, ибо традиции психоаналитических обществ этому не препятствуют. Еще до оглашения результатов голосования Перье, Валабрега и Оланье заявили о своем выходе из Школы. Это был третий раскол, но, в отличие от первых двух, Лакана не изгоняли, а, наоборот, покидали.

В 1969 г. Леклер, воспользовавшись предложением Мишеля Фуко, основал в экспериментальном университете в Венсенне первое в истории Франции отделение психоанализа. Лакан тогда не поддержал эту инициативу, понимая, что Леклер по-своему решает проблему кризиса, постигшего Фрейдистскую школу. Проникновение психоанализа в систему университетского образования происходило болезненно, сталкиваясь с сопротивлением многочисленных аналитиков, считавших, что их учение не может передаваться ex *cathedra*. Кроме того, если университеты могли извлечь пользу от союза с психоанализом, то сам психоанализ мог обойтись без университетов. Вопрос о том, насколько сам психоанализ нуждается для своего развития в университете, был неясен. Тем не менее «майская революция» форсировала проникновение психоаналитического знания в университетские аудитории. Революционно настроенные студенты, выступавшие против сухого и политически индифферентного образования, не могли удовлетвориться академическим преподаванием фрейдовского учения и требовали чего-то более живого и политизированного. Лаканизм отвечал этим требованиям в наибольшей степени, а «революционная» позиция Лакана, отказывавшегося от «эгократии»[4], пришлась как нельзя кстати.

Лакан считал психоанализ наукой, которая определяется не своей практикой или техникой, но исключительно теорией. Сама практика — лишь момент в жизни теории, вступающей в контакт со своим объектом — бессознательным. Только теория может создать новую эпистемологию. Уже с середины 1960-х гг. Лакана заботила математическая формализация психоанализа, что предполагало уход в область чистой теории. Однако это не снимало многочислен-

[4] «Всякое университетское высказывание, формулирующее какую бы то ни было философию — пусть даже ту, что можно было бы охарактеризовать как радикально университетскому дискурсу противоположную, каковой являлся бы, будь он философией, дискурс Лакана, — всякое такое высказывание неизбежно приводит к возникновению *Эгократии*». (*Лакан Ж.* Семинары. Кн. 17. С. 76.)

ных вопросов о том, что и как нужно преподавать в университете, о том, возможна ли передача психоаналитического знания без личного контакта, и о том, чем становится аналитик, перебираясь из своего кресла на кафедру.

Ж.-А. Миллер и Жюдит присоединились к отделению Леклера. К тому времени молодые супруги стали активистами группы «Gauche Prolétarienne» и активно работали над ниспровержением университета как части буржуазной системы. Лакан не одобрял их деятельности, однако выступал в качестве «почтового ящика» группы: ему звонили и сообщали ту или иную информацию, а он передавал ее другим маоистам. Сам маоизм не вызывал у него симпатий: он считал его баловством. Между тем его слушатели из Эколь Нормаль, увлекшись идеями «культурной революции», стали отходить от него. Лакан злился: он не мог взять в толк, как могут молодые интеллектуалы предпочесть его гениальному учению лозунги какого-то малограмотного китайца. Когда Ален Гейсмар пришел просить у него денег для «Gauche Prolétarienne», мэтр встретил его резкой отповедью: «Революция — это я. Не вижу причин, чтобы субсидировать вас»[5]. Жюдит успела прочитать в Венсенне два лекционных курса — «Культурные революции» и «Третья стадия марксизма-ленинизма: маоизм». В интервью с М. Шапсаль она заявила, что университет — часть капиталистического общества и что она прилагает все усилия, чтобы он функционировал как можно хуже. Когда Жорж Помпиду прочитал фрагмент этого интервью в «L'Express», министерство образования официально известило Жюдит, что ее преподавательская карьера на этом закончена. Позже, когда к власти придут социалисты, она вновь получит право на преподавание, но пока пострадала не только она, но и Миллер, которому пришлось отправиться в ссылку в Безансон и стать преподавателем тамошнего лицея.

22 февраля 1969 г. Лакан присутствовал на лекции Фуко «Что такое автор?» во Французском философском обществе. Его огорчило то, что Фуко, призывая «вернуться к Фрейду», не упомянул имени Лакана. Фуко подчеркнул, что функция-автор осуществляется по-разному для разных дискурсов и в разные времена, будучи определяема «не спонтанной атрибуцией дискурса его производителю, но серией специфических и сложных операций».[6] Более того,

[5] *Roudinesco E.* Jacques Lacan. P. 440.

[6] *Фуко М.* Что такое автор? / Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с франц. С. Табачниковой. — М.: Касталь, 1996. С. 30.

эта функция не отсылает к определенному реально существующему индивиду, а дает место одновременно многим «Я», «позициям-субъектам», занятым различными классами индивидов. При этом функция-автор — только одна из возможных спецификаций функции-субъект, не являющейся к тому же необходимой.

Во время дискуссии, последовавшей за выступлением Фуко, Л. Гольдман причислил его к направлению, которое он назвал «французской школой негенетического структурализма», наряду с Леви-Стросом, Бартом, Альтюссером и Деррида. Свое неприятие позиции этой «школы» Гольдман выразил фразой, написанной кем-то из студентов в мае 1968 г. на доске в аудитории Сорбонны: «Структуры не выходят на улицы!» Ответ Фуко был весьма резким. Он заявил, что не употреблял слова «структура» и в «Словах и вещах» его нет. Лакан встал на защиту структурализма: «Не думаю, что есть какие-то основания писать, что структуры не выходят на улицы, ибо если события мая что-то доказывают, так это как раз выход структур на улицу»[7].

В марте 1969 г. Лакан получил от директора Эколь Нормаль Робера Фласелье официальное извещение о том, что он больше не может рассчитывать на лекционные аудитории учреждения. О причинах ничего не говорилось, однако все знали, что Фласелье пугает частота звучания слова «фаллос» на лакановских лекциях и раздражают автомобили, которыми по средам, во время выступлений Лакана, оказывается запружена вся улица Ульм. В прошлом году он уже пытался выдворить Лакана, однако под давлением Альтюссера и Деррида ему пришлось смириться. Теперь он был непреклонен. Лакан был взбешен: его опять выбрасывали на улицу, как паршивую собаку. Он был убежден в существовании «заговора» и сказал Соллерсу, что Альтюссер с Деррида сознательно не стали мешать Фласелье. 26 июня, на последнем заседании семинара, Лакан зачитал письмо Фласелье. Возмущенные участники семинара захватили кабинет директора и занимали его в течение двух часов, пока их не вывели прибывшие жандармы. Они составили петицию в поддержку Лакана, под которой среди прочих подписались Ф. Соллерс и Ю. Кристева. Леви-Строс отказался поставить свою подпись. В интервью «*Le Monde*» руководство Эколь Нормаль заявило, что семинар Лакана носил светский характер и не обладал научной ценностью. На следующий день Фласелье после разговора с Альтюссе-

[7] *Foucault M.* qu’est ce qu’un auteur? // Bulletin de la Société française de philosophie. 1969. №.3. P. 104.

ром и Деррида, угрожавших публичным скандалом, расценил это заявление как провокативное, не преминув, впрочем, заметить, что при захвате его кабинета некоторые вещи были похищены, а на стенах остались непристойные рисунки.

Через несколько дней в Салоне молодых художников был выставлен знаменитый рисунок Мориса Анри, изображавший «племя структуралистов». Подпись гласила: «Луи Альтюссер не решается зайти на дачу Клода Леви-Строса, приютившую Жака Лакана, Мишеля Фуко и Ролана Барта в тот момент, когда радио сообщило, что студенты весело решили отказаться от своего прошлого». В каталоге дача определялась как «загородный жилой дом, предпочитаемый исследователями, где великолепие природы благоприятствует созданию структур».

В июле 1969 г. Фуко пригласил Лакана проводить свои семинары в Венсенне. Тот долго колебался, но в декабре все-таки появился в стенах мятежного университета. Его речь, непрестанно прерываемая выкриками из зала, была столь замечательна, что мы никак не можем отказать себе в удовольствии процитировать несколько фрагментов:

(*Лакан выводит на эстраду собаку*)

Лакан: Я хочу рассказать о своей тайной советчице, которую вы видите перед собой. Это единственный, кто знает, о чем говорит, — я не утверждаю, что она говорит, поскольку она не говорит ничего, не говорит словами. Она говорит мне, например, о своей тревоге, кладя голову мне на колени. Она знает, что я умру, как знают об этом и еще несколько человек. Ее зовут Жюстина...

Голос из зала: Это что такое? Он рассказывает нам о своей собаке!

Лакан: Это моя собака, она очень красива, и можно сказать... что единственное, чем она манкирует, так это походами в университет. Сегодня она приглашена в Экспериментальный центр означенного университета, и этот опыт представляется мне весьма показательным...[8]

Лакан продолжал в том же духе и, в частности, заметил, что его речь обращена к психоаналитикам.

Голос из зала: Как раз в Венсенне психоаналитиков нет.

Лакан: Как вы верно заметили, именно в Венсенне.

[8] Lacan à Vincennes // Magazine Littéraire. 1977. №.121 (Numero Spécial: Lacan). P. 21.

Голос из зала: Почему студенты Венсенна, получив образование, за которым они пришли, не могут стать психоаналитиками?

Лакан (*срываясь на фальцет*): Это как раз то, что я намерен объяснить, мадемуазель. Именно об этом и речь. Потому, что психоанализ не передается так же, как любое другое знание.

Психоаналитик занимает позицию, неразрывно связанную с его дискурсом. Он не передает знание, не потому, что не должен ничего знать, как часто превратно полагают, а потому, что общественная функция некоторого знания, получаемого в переносе, неясна...

Голос из зала: Не могли бы вы говорить помедленнее? Некоторые студенты не успевают записывать.

Голос из зала: Надо быть дебилом, чтобы записывать, ничего не понимая в психоанализе, особенно лакановском!

Лакан (*поворачиваясь к доске*): Обратимся к алгебраическому уравнению...

Голос из зала: Человека нельзя свести к уравнению!

Лакан: ...которое отражает конституцию той цепочки, от которой мы отталкиваемся:

$$S^2 \; a \; S \; S$$
$$S^1 \; S \; S \; a.$$

Означающее по определению репрезентирует субъекта в отношении другого означающего. Это фундаментальная запись. Во всяком случае, она может быть принята в качестве таковой[9].

Лакан начал было излагать свои взгляды на психоанализ, но его вскоре прервали.

Голос из зала: Я так ничего и не понял. Может быть, начать с того, что такое психоаналитик? Для меня это разновидность полицейского. Люди, которые подвергаются психоанализу, ничего не говорят и не делают.

Голос из зала: У нас уже были кюре, но, поскольку они перестали быть действенными, появились психоаналитики.

Голос из зала: Лакан, мы ждем, чтобы ты сказал нам открыто то, о чем ты говоришь намеками: мы ждем критики психоанализа. Она должна стать и твоей самокритикой.

Лакан: Но я не занимаюсь критикой психоанализа, у меня нет такого намерения. Вы плохо слушали. Я не выступаю против существующего

9 Ibid. P. 22.

порядка.

Голос из зала: Ты сказал, что в Венсенне не учат на психоаналитиков и что это хорошо. Действительно, это знание особого рода, но ты не сказал, что это такое. Получается, что это не знание. А что же тогда?

Лакан: Немного терпения. Это я и собираюсь объяснить. Замечу вам, что меня сюда пригласили...

Голос из зала: Лакан, психоанализ революционен?

Лакан: Хороший вопрос[10].

Дебаты продолжались в том же духе. Потерявший терпение Лакан заявил студентам, что они представляют собой продукт университета. Некий студент решил эпатировать аудиторию, а заодно и лектора публичным обнажением. Однако Лакан спокойно заметил, что видывал и не такое, и предложил студенту продолжать. Несколько активистов потребовали у Лакана денег «на революцию». Тот бросил в протянутую кепку кредитный билет; его примеру последовали другие психоаналитики. Закончилось все тем, что Лакан заявил: «Если бы у вас было немного терпения и желания продолжить наши экспромты, я сказал бы вам, что революционное вдохновение всегда ведет лишь к дискурсу Господина. Это доказывает опыт. Как революционеры вы вдохновляетесь Господином. У вас он будет»[11]. Рассерженный Лакан пнул ногой магнитофон и покинул аудиторию. Если первоначально у него и было намерение прочитать в Венсенне четыре лекции[12], то после первой из них он от этого проекта отказался.

[10] Ibid. P. 22.

[11] Ibid. P. 25. Эта фраза Лакана породила многочисленные комментарии и интерпретации. На наш взгляд, самое верное ее понимание предложила Э. Рудинеско: «...Этот человек, который втайне, возможно, и мечтал о том, что обретет влияние и власть, на деле всегда высказывался с презрением о естественном желании толпы непременно иметь авторитеты и даже диктаторов, в чем он всегда видел проявление глубинного сервилизма масс». (*Рудинеско* Э. Жак Лакан / Пер. Т. А. Михайловой // Логос. 1999. №.5. С. 211.)

[12] В декабре 1969 г. он говорил: «Я полагаю возможным объявить... что первую из сред месяца, хотя и не каждого, а лишь каждого второго, то есть в первую среду декабря, февраля, апреля и июня я буду вести в Венсенне не семинар, конечно, а нечто прямо ему противоположное. Чтобы подчеркнуть, что речь идет о чем-то совсем другом, я даже назвал их четырьмя импровизациями, дав им юмористическое название, которое вы узнаете из помещенных мной уже объявлений». (*Лакан Ж.* Семинары. Кн. 17. С. 7.)

На семинаре в Юридической школе он рассказывал: «Я был на прошлой неделе в Венсенне, и многим могло показаться, что происходившее там мне пришлось не по вкусу. Ожидалось, что мое появление там, хотя бы просто хорошо известной публичной фигуры, послужит поводом для обструкции. Неужели кто-то думает, что меня так просто эпатировать? Надо ли говорить, что я прекрасно отдавал себе отчет в том, что там меня ожидало? И неужели кто-то рассчитывает, что инцидент этот поставит меня в какую-то совершенно новую ситуацию — хотя известно, что обструкции начались не вчера?»[13] А несколько лет спустя Лакан говорил о студентах Венсенна: «Они меня на свой тогдашний манер доставали. Нужно же мне было отреагировать! Реакция была настолько точной, что они теперь ломятся на мой семинар. Предпочитая, одним словом, кнуту мой пряник»[14].

Диалог со студентами-маоистами, таким образом, не состоялся, вернее, состоялся в одностороннем порядке. Не разделяя всеобщей любви к китайской «культурной революции», Лакан в 1969 г. вновь окунулся в изучение китайского языка и китайской философии. Он связался с синологом Франсуа Ченгом, который на протяжении четырех лет давал ему ценные консультации. Они встречались раз в неделю, однако Лакан часто звонил Ченгу, иногда даже ночью. Вместе они читали и комментировали текст Лао-цзы:

> Путь рождает Одно,
> Одно рождает Два,
> Два рождает Три, и Три рождает всю тьму вещей.
> Все вещи несут в себе Инь и обнимают Ян,
> Пустотное дыхание приводит их к согласию[15].

Лакан комментировал этот текст в том смысле, что Дао как пустота и невысказанное не имеет имени, но из него рождается Одно. Это понятие пустоты Лакан будет использовать в своей теории узелков. В таком понимании, впрочем, не было ничего неправомерного. Ведь и сам Лао-цзы говорит:

[13] Там же. С. 26.

[14] *Лакан Ж.* Телевидение / Пер. А. Черноглазова. — М.: Гнозис; Логос, 2000. С. 57.

[15] Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны / Пер. В. В. Малявина. — М.: Астрель; АСТ, 2002. С. 228.

Имя, которое можно назвать, — не постоянное Имя.
Где имени нет — там начало всех вещей,
Где имя есть — там мать всех вещей.
Посему, постоянно не имея желания, видишь его исток,
А постоянно имея желание, видишь его исход.
То и другое является совместно,
Они имеют разные имена, но одинаково сказываются.
В сокровенном есть еще сокровенность:
Вот откуда исходит все утонченное[16].

Если прежде Лакан находил истоки психоанализа в майевтике Сократа, то теперь он был готов обнаружить их у древнего китайца. Однако его знакомство с Древним Китаем складывалось удачнее, нежели знакомство с Китаем Мао.

Тем временем Лакан нашел себе приют в Юридической школе, подразделении Эколь Нормаль на площади Пантеона. Первая лекция здесь состоялась 26 ноября 1969 г., и до 1978 г. сюда будут приходить огромные толпы, жаждущие послушать речь седовласого мудреца. Лакан в своем фиолетовом костюме и сорочке без воротничка[17] приезжал в сопровождении верной Глории, муж которой, уроженец Конго Абдулайе Йеродиа, выполнял функции шофера. В свободное от служения Лакану время этот человек, получивший философское образование, работал в ЮНЕСКО. Несмотря на преклонный возраст, Лакан был по-прежнему бодр: он спал не более пяти часов в сутки («все, что я пишу и вам рассказываю, ложится на бумагу обычно где-то между пятью и одиннадцатью часами утра»[18]), гонял на автомобиле, не признавая никаких правил безопасности, и ни на минуту не прекращал своих размышлений.

На новом месте Лакан, заявив, что намерен придать психоанализу юридический статус, продолжал развивать прежние идеи, в духе времени ситуируя их по отношению к Марксу. *Объект а* в своей топологической функции соотносится с тем, что Маркс назы-

16 Там же. С. 60.

17 Лакан в эти годы продолжал носить сорочки без воротничка, однако перестал надевать галстук-бабочку. Из-за этого у него порой случались неприятности: например, в 1970 г. в Бостоне метрдотель ресторана требовал от него надеть галстук, и разъяренный Лакан принялся бить посуду. См.: *Lacan J.* Lettre à Roger Dextre et Jean-Paul Sauzède // La Main de Singe. 1991. №1. P. 15.

18 *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 17. С. 181.

вал *прибавочной стоимостью*. Прибыль образуется благодаря отказу от пользования, каковой проявляется в речи. Поле *Другого* оказывается аналогом экономического рынка, и предлагается на нем *объект а* как продукт речи. Более того, Лакан заявил, что место прибавочной стоимости — это место избыточного, прибавочного труда, дающего наслаждение, которое кому-то должно достаться. Но только в психоаналитическом дискурсе этот уровень вычленяется как уровень *прибавочного наслаждения*, причем сразу в двух регистрах — в Символическом и в Реальном. А это *прибавочное наслаждение* делает человека существом с *логическими потребностями*.

Существует два типа *Другого*: тот, что является местом конденсации фантазма, и тот, который позволяет конституироваться субъекту. Субъект же исчезает в самом своем возникновении. То, что могло бы репрезентировать субъекта, по необходимости должно находиться вне пространства, в котором записываются означающие. Эту функцию выполняет *знание*, полагающее субъекта за пределами *Другого*. Это репрезентирующее субъекта поле обозначает дефект в *Другом*. Лакан говорит о том, что *Другой* есть «ткань субъекта», и благодаря структурному дефекту в этой ткани конституируется субъект. Другим примером, с которым мы уже не раз сталкивались, служит излюбленный Лаканом горшок: через дыру в горшке просачивается язык, замещающий то, что не может быть схвачено дискурсом, то есть функцию субъекта. Более того, язык, а вернее, Имя Отца играет роль своего рода Абсолюта в регистре Реального, обозначая существование или несуществование. Таким образом, у субъекта нет никакой потребительной стоимости.

В самом конце 1969 г. Пьер Гольдман задумал «террористический экс», жертвой которого должен был стать Лакан. Вместе со своим подручным Гольдман пришел на рю де Лиль, однако величественный вид Лакана напугал террориста, и тот не осмелился достать нож. Вскоре он оказался за решеткой за убийство во время вооруженного ограбления аптеки. Годом позже на Лакана снова было совершено нападение. Один из его анализантов явился в его квартиру в сопровождении помощника и, размахивая оружием, потребовал денег. Лакан отвечал, что в свои годы уже не боится смерти, и отказался выполнить требования грабителей. Присутствовавший при этом М. Сафуан выписал чек и поклялся ничего не сообщать ни полиции, ни банку. Когда налетчики ушли, Лакан, ничего им не обещавший, позвонил в полицию.

В декабре 1969 г. у Лакана родился внук; сын Тибо от второго брака прожил всего три дня. Лакан очень горевал: у него наконец-то

появился наследник, названный в его честь Пьером, но жестокая судьба отняла его.

В январе 1970 г. было выпущено карманное издание «*Écrits I*», содержащее пять новых текстов. Когда тираж вышел, обнаружилось, что в книгу забыли включить статью «Инстанция буквы». Издательство предложило в спешном порядке выпустить «*Écrits II*», начав его с потерянной статьи. Лакан пришел в ярость и заявил, что о втором томе не может быть и речи; он требовал заново отпечатать весь тираж и предложить всем покупателям бесплатно обменять купленную книжку. Его требование было удовлетворено.

В это время разгорелся скандал, связанный с пиратской публикацией лакановских «Семинаров»: несколько лекций 1969 г. были изданы под названием «Похищенное письмо». Текст сопровождался примечанием о том, что транскрипция должным образом отредактирована и выправлена автором. Лакан возложил ответственность за выход этой книжки на Леклера. С 1953 г. по просьбе самого Лакана его семинары записывала стенотипистка; хранителем стенограмм был В. Гранов, выдававший их для чтения членам Французского психоаналитического общества. С 1962 г. семинары записывались на магнитофон. После второго раскола Лакан изъял стенограммы их библиотеки ФПО. Из Фрейдистской школы отпечатанные пиратским способом тексты расходились по всей Франции, порой появляясь даже в книжных магазинах. На юридическом факультете Эколь Нормаль его речи записывались на десятки магнитофонов; сперва он злился, но потом привык[19]. Новая стенотипистка отпечатывала тексты его выступлений в четырех экземплярах и передавала на хранение С. Фаладу. Потребность в упорядоченной публикации становилась все яснее. Поэтому в 1973 г. появится отредактированный Миллером XI Семинар; всего же при жизни Лакана их выйдет четыре.

Фрейдистская школа для непосвященного наблюдателя представала идиллическим союзом психоаналитиков-фрейдистов. На деле, конечно, все обстояло не так. Лакан приобрел такую власть, которой никогда не было у Фрейда. Остословы сравнивали его с Моисеем, беседующим с Богом и приносящим Его глагол своему народу, только место Бога теперь занимал Фрейд. На конгрессе 1970 г.

[19] Лишь однажды, зимой 1970 г., стоя на ступенях Пантеона, он заметил: «Что вы делаете со всем, что я говорю? Вы с помощью специальной машинки это записываете, а потом устраиваете вечера, говоря знакомым: “Приходите, есть пленка Лакана”». (*Лакан Ж.* Семинары. Кн. 17. С. 187.)

Ф. Гваттари смело выступил против царящего в Школе деспотизма, сравнив Лакана со Сталиным. «...Это общество, созданное во имя свободы, — пишет М. Марини, — становится местом догматизма и чтения катехизиса наизусть»[20].

Семинар 1970/1971 учебного года многое прояснил в неспешно развивающемся учении Лакана. Прежде всего, мэтр выдвинул гипотезу о том, что функция языка сводится к структурному различению топологически обнаруживаемых феноменов. Речь не может существовать без языка, хотя сам язык не нуждается в высказывании. Человек становится человеком под воздействием языка.

Лакан проясняет ту связь, которая существует между знанием и *объектом а*, для чего ему снова приходится обратиться к Гегелю: пространство знания рождается из отношений между Господином и Рабом, обладающим прикладным знанием. Раб — это тот, кто изначально перед лицом Господина утратил свое тело, так что его знание происходит из утраченного тела, будучи своего рода «знанием без головы». Лакан предлагает следующую формулу, иллюстрирующую четыре функции речи в их динамике:

$$\frac{\textit{желание}}{\textit{истина}} \rightarrow \frac{\textit{Друзей}}{\textit{утрата}}.$$

Философия — не что иное, как историческое превращение знания Раба в знание Господина. При складывании этого теоретического знания, этой episteme, «высвободилась» функция субъекта как субъекта знания, что и обусловило рождение науки. Все означающие существуют в пространстве *Другого* как незнающее знание. *Объект а* делает возможным психоаналитический *перенос*, в котором это знание освобождается, выходя за пределы *Другого*. Таким образом, Лакан не только определяет функцию *объекта а*, но и ситуирует психоанализ относительно философии и науки (впрочем, можно говорить и о ситуировании обеих относительно психоанализа — ведь, как мы помним, психоаналитическое искусство Лакан находит уже у Сократа).

Во всяком дискурсе присутствует некая привилегированная позиция, позиция господства: так, в дискурсе Господина доминирует Закон, в дискурсе истерика — симптом, в психоаналитическом дискурсе — *объект а*. Поскольку дебаты об университетском дискурсе как никогда актуальны, Лакан задается вопросом о том, что господствует в нем. Впрочем, однозначного ответа мы не получаем. Дело

[20] *Marini M.* Jacques Lacan. P. 35.

в том, что всякий дискурс стремится овладеть своим объектом, а потому автоматически становится дискурсом Господина. В этом свете, очевидно, нужно понимать и заявление Лакана о том, что революционные студенты ищут себе мэтра.

Человек становится таковым благодаря тому, что в речи Господина дискурсивная операция производит свой коррелят — отсутствующий субъект, озабоченный конституированием знания. Господин, о котором говорит Лакан, в отличие от гегелевского, не рискует жизнью, но кристаллизует язык. Таким образом, человек — фонетическое существо, а таковым он становится только благодаря *объекту а*.

В июле 1971 г. Фрейдистская школа переехала в небольшое, но уютное помещение в цокольном этаже дома на улице Клода Бернара. Деньги на покупку помещения дали Лакан, Ф. Дольто и Мельман. В том же году Лакан снова посетил Японию, где готовился к публикации перевод его «*Écrits*». По возвращении он много говорил об особенностях «японского субъекта», связанных с иероглифическим письмом: субъект здесь, как и на Западе, конституируется языком, однако один из его регистров связан с записью, а другой — с речью. При этом «вы — элемент среди других в церемониале, в котором субъект демонстрирует искусство распада»[21]. Впрочем, к тому времени уже вышла «Империя знаков» Барта, которой Лакан восхищался и превзойти которую не пытался. В Японии он познакомился с архитектором Морисом Крюком, читавшим лекции в университете Киото. Вернувшись во Францию, Крюк выстроил для Лакана, специально купившего для этой цели земельный участок, павильон для чайной церемонии. Кроме того, Лакан купил необходимую для церемонии старинную чайную посуду.

Это была часть его коллекционерской страсти. Дом в Житранкуре постепенно превращался в настоящий музей. Здесь хранилась библиотека, которую составляли 5147 томов редких изданий (включая оригинальное издание «Энциклопедии» Дидро), картины Массона, Ренуара, Балтуса, Дерэна, Моне и Джакометти, рисунки Пикассо, александрийские статуэтки, скульптуры из слоновой кости

[21] *Lacan J.* Lituraterre // Littérature. 1971. №.3. P. 9. Возможно, в Японии Лакан нашел новое подтверждение правомерности своей практики «коротких сессий», познакомившись с дзенской доктриной «внезапного просветления». См.: *Shingu K., Funaki T.* “Between Two Deaths”. The Intersection of Psychoanalysis and Japanese Buddhism // Theory & Psychology. 2008. Vol. 18. №.2. P. 253–267.

и терракоты, античная керамика, поделки индейцев пуэбло и т.п. Дом охраняли двое испанцев.

В семинаре 1971/1972 учебного года, заседания которого распределялись между юридическим факультетом и госпиталем св. Анны, Лакан задался вопросом, который был намечен в прошлом году, — вопросом об университетском дискурсе. По мысли Лакана, дискурс университетский и дискурс аналитический соотносятся как стороны ленты Мебиуса. Он ищет «новый дискурс», принадлежащий к порядку структуры, но не являющийся достоянием субъекта, которого он сам же и определяет. При этом в случае психоанализа именно аналитический дискурс должен мотивировать дискурс университетский, отличающийся своей направленностью на аудиторию. Традиционно в университетском дискурсе, таким образом, присутствует определяющий его специфический агент — *артефакт*. Лакан стремится поставить на место артефакта *факт*.

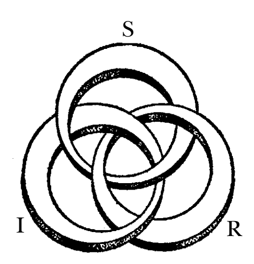
Это приводит Лакана к размышлению о записи, путь к которой пролагает речь. Истина обретает пристанище только в акте письма, только здесь она находит свою логику, позволяющую индивиду обрести свою историю. Запись не язык, а потому для нее не существует метаязыка; запись получает поддержку не от языка, но от того, что стоит над ним. Поэтому здесь происходит соединение *истины* и *знания*. Между письмом и его значением существует различие, причем у письма нет никакого приоритета перед означаемым.

Начиная с этого семинара в дискурсе Лакана утвердились два термина — *матема* и *борромеев узел*, обозначающие два взаимодополняющих способа формализации. Можно сказать, что *матема* представляет собой модель артикуляции в логике Символического, а *борромеевы узлы* моделируют топологическую структуру, производящую радикальное смещение Символического в регистр Реального. Таким образом, несмотря на взаимодополнительность, *узлы* деконструируют то, что призвана конституировать *матема*.

Термин *матема* впервые был озвучен на заседании 2 декабря 1971 г., происходил от греческого «знание» и был сконструирован по образцу *мифемы* Леви-Строса. Хотя термин и не являлся строго математическим, своим рождением он обязан лакановскому прочтению «Трактата» Г. Кантора. *Матема* не является местом универсальной формализации, поскольку всегда предполагает некий ускользающий остаток. Кроме того, она включает в себя многочисленные *матемы*, то есть все формулы лакановской алгебры. То, что ускользает от *математизации*, Лакан в шутку назвал «*лаланж*» (*la-*

langue), произведя этот неологизм от имени философа Андре Лаланда.

На заседании 9 февраля 1972 г. Лакан впервые употребил выражение «борромеев узел». Миланская династия Борроме имела герб с тремя кругами, имитирующими листья клевера, что символизировало союз трех ветвей семейства. При отделении одного из кругов



распадается и связь двух других. Так сцепляются лакановские концепты, но прежде всего регистры Воображаемого, Символического и Реального. Это значит, во-первых, использование не бинарной, а тернарной логики, а во-вторых, лишение онтологии приоритета и принципиальную неиерархичность конструкций. И действительно, с этого времени Лакан открыто переходит на позиции конструктивизма.

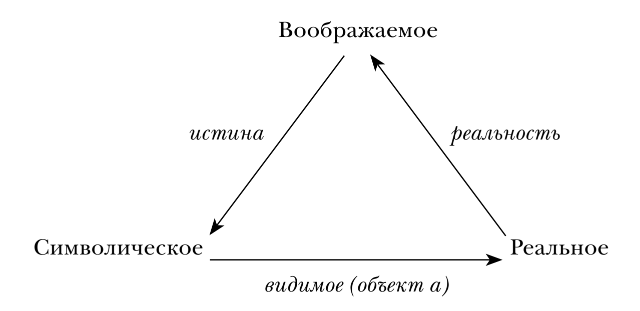
Узлы стали для Лакана средством избавиться от того понятия топоса, которое развивала метафизика, выстроив новую топологию. В терапевтическом же аспекте он видит свою цель не в развязывании узлов (это было бы психическим распадом, который можно наблюдать при шизофрении), а в их завязывании иным способом. Реальное, связывающее кольца Воображаемого и Символического, в этом свете оказывается ex-sistence аналитика. Этот термин подчеркивает его пребывание «вовне»: аналитик, занимая регистр Реального, не подменяет собой существования субъекта анализанта, однако связывает регистры его психики в единый узел.

В следующем семинаре (1972/1973 гг.) Лакан отмежевался и от лингвистики, которая теперь оказалась «лингвистерией» (*linguisterie*). Предельной характеристикой означающего является глупость (поэтому, например, ангелы на фресках всегда так глупо улыбаются), которая только и порождает символическое измерение. Лингвистерия — это операция, в которой означающее обеспечивает субъекту «сущность» посредством функции языка. Сама же лингвистика порождается дискурсом Господина, «сущность» которого задается лингвистерическим актом. Лингвистерия — это то, что выступает

у невежественной публики от имени лингвистики. «Ибо лингвистика — это наука, которая занимается йазыком (lalange)...»[22].

Означающее действует в регистрах языка фонетического и языка письменного, поэтому лингвистерия опирается на «parlêtre» — «словщество», а не на бытие мира. Теперь смело можно сказать, что Лакан перешел на позиции постструктурализма, подвергнув решительной критике структуралистское смешение регистров Символического и Реального. Он даже пересматривает свой ключевой тезис о том, что «бессознательное структурировано как язык», чересчур отдающий леви-стросовским постулатом о совпадении структур родства и структур языка, утверждая теперь, что «бессознательное структурировано языком». Его система становится всецело конструктивистской и больше не ищет псевдоопоры в онтологии.

Соответственно схема отношений между регистрами Воображаемого, Символического и Реального принимает следующий вид:



В 1972 г. Лакан подписал с «Seuil» контракт на второе полное издание «*Écrits*», которое вышло в мае 1975 г. В это время у него появилась идея опубликовать текст трех своих семинаров под общим названием «Телевидение». Идея пришла от Ж.-А. Миллера, который предложил «переписать» последний семинар в свете *матемы*. В следующем, 1973-м, году затея была реализована: Бенуа Жако снял телевизионный фильм, в котором Лакан произносит речь точно так же, как на семинаре. В роли невидимого собеседника выступил Миллер. Фильм был показан по телевидению в марте 1974 г., однако еще до этого в издательстве «Seuil» вышла книга[23].

Вскоре Миллер стал директором выпускаемой «Seuil» серии «*Connexions du champ freudien*», выходящей в рамках коллекции «*Le*

[22] *Лакан Ж.* Телевидение / Пер. А. Черноглазова. — М.: Гнозис; Логос, 2000. С. 12.

[23] *Lacan J.* Télévision. — P.: Seuil, 1974.

champ freudien», которой по-прежнему руководил Лакан. Первым текстом в серии Миллера стала книга его младшего брата, Жерара Миллера, о риторике и мифах, связанных с именем маршала Петэна. Ролан Барт написал для нее блестящее предисловие, благодаря чему издание получило большой резонанс.

ГЛАВА 18.
СИНТОМ

Когда мы сильны, то кто нам помеха? Когда мы смеемся – кто жертва смеха? Когда мы осердимся – что сделают с нами?
А. Рэмбо. *Фразы*

В 1973 г. Франсуа Ченг прекратил работу с Лаканом, сосредоточившись на собственной книге. Лакан был разочарован: ему явно не хватало «Китая». Эту лакуну он постарался заполнить, подружившись с Марией Антуанеттой Маккиоки, книга которой «Китай» стала чрезвычайно популярной среди французских интеллектуалов. Он пригласил ее на свой семинар и после выступления жаловался: «Вы видели их. Зачем они приходят? О чем они думают? У них в глазах пустота. Сколько магнитофонов нацелено на меня! Они не понимают, я абсолютно уверен, что они ничего не поймут. Они говорят, что готовят книгу о Лакане, биографию Лакана»[1].

Через некоторое время Лакан предложил ей вместе отправиться в страну «культурной революции». Первым делом новая знакомая устроила за ужином в ресторане встречу с двумя молодыми сотрудниками китайского посольства. Несмотря на то что в Китае развернулась ожесточенная кампания против конфуцианства, Лакан произнес хвалебную речь о Конфуции, назвав его одним из величайших философов всех времен, и поразил гостей обилием цитат. На дипломатов он произвел самое благоприятное впечатление, и через несколько дней на рю де Лиль прибыла делегация от китайского посольства, которая привезла Лакану паспорт и визу. Лакан в ответ передал визитерам экземпляр «*Écrits* » с дарственной надписью для Пекинского университета.

В Китай собирался не он один; составилась целая делегация: Р. Барт, Ф. Валь, Ф. Соллерс, Ю. Кристева, М. Плейне. Участники группы «Tel Quel», в отличие от Лакана, активно поддерживали ан-

[1] Цит. по: *Roudinesco E.* Jacques Lacan. P. 457–458.

тиконфуцианскую кампанию. Незадолго до отъезда Лакан позвонил Маккиоки и сообщил, что, к сожалению, не располагает временем для поездки. Делегация уехала без него. Ю. Кристева позже говорила, что дезертирство Лакана открыло ей глаза на то, что он стар и неспособен оторваться от своего окружения, а его Школа — фарс. Сам же Лакан отправился в Будапешт, где произнес речь о Ференци.

Если в 1950-х гг. психоанализ был экзотическим учением, доступ к которому получали лишь немногие, то уже в конце 1960-х началось его массированное внедрение в популярную культуру. Средства массовой информации транслировали психоаналитические терминологию и идеи в умы миллионов людей, никогда не посещавших психоаналитика. О психоанализе стали писать даже в дамских журналах и детских энциклопедиях. Например, «Le Monde» в 1973 г. напечатала около шестидесяти статей о психоанализе и еще сотню — о психиатрии. Появилось множество новых издательств, специализирующихся на психоаналитической литературе, а старые известные издательства стали издавать серии книг по психоанализу (уже к началу 1970-х гг. во Франции выходило около полусотни таких серий).

Лакан оказался в эпицентре этого психоаналитического бума. О нем говорили даже те, кто никогда его не видел и не читал его работ, радуясь, что Франция наконец-то может сказать свое слово в области, монополизированной немцами и американцами. Все книги, которые были написаны о Лакане, за Лакана или против Лакана, прекрасно продавались. Ф. Вержан написал даже роман[2], герой которого проходит анализ у некоего великого визиря, воспроизведя лакановские стиль речи и манеру одеваться. Выступление Лакана на телевидении прибавило ему популярности, несмотря на то, что он начал с заявления, что считает большинство зрителей идиотами и не рассчитывает на понимание с их стороны. Проходить анализ у Лакана стало модно и престижно: это свидетельствовало не только о высоком социальном статусе, но и о высоком уровне интеллекта человека, которым заинтересовался столь глубокий мыслитель. Тот психоанализ, который практиковал Фрейд, стал считаться вульгарным и грубым, им теперь никто не интересовался.

Но, сделавшись темой для воскресных приложений к респектабельным газетам и для светских бесед, психоанализ начисто утра-

[2] *Weyrgans F.* Le Pitre. — P.: Gallimard, 1973.

тил статус подрывной и революционной мысли. Отныне он стал связываться не с психопатологией или политикой, но с возможностью получить полезные советы на каждый день. Так было в Европе. Но в Америке, как выражается К. Р. Малоун, «тестостерон предпочли речи»[3].

30 мая 1973 г. в дорожном происшествии погибла старшая дочь Лакана Каролина. На похоронах он впервые за много лет встретился со своей первой семьей. Сибилла рассказывала, что второй раз в жизни видела Лакана плачущим. Первый раз он плакал на похоронах Мерло-Понти. У Каролины остались двое сыновей, Кирилл и Фабрис. Кирилл впоследствии станет преподавателем социологии в Эколь Нормаль, а затем получит должность аудитора в Государственном совете.

Лакан действительно чувствовал приближение старости. Вокруг него почти не осталось никого из тех, с кем он дружил или враждовал. В 1969 г. умер Л. Эснар, в 1972-м — Д. Лагаш. За ними последовали П. Маль, М. Шлюбмерже, Ж. Домезон и старый друг Анри Эй. У Лакана ухудшался слух, он все больше презирал свое нынешнее окружение, а на свое прошлое смотрел с горечью. Школу также лихорадило как из-за внутренних противоречий, так и из-за приходящих извне новых идей. В 1973 г. книга Ж. Делёза и Ф. Гваттари, ставшая библией молодых интеллектуалов, нанесла серьезный удар по «фрейдо-лакановской чуме», вызвав шумные дебаты и внутри Школы. Лакан, по обыкновению, заявил о том, что концепт «желающей машины» украден у него[4]. Но, несмотря на все нелады с новой эпохой, он продолжал активно трудиться.

На семинаре 1973/1974 гг. Лакан продолжал завязывать свои узелки. Сплетение Воображаемого, Символического и Реального, подчеркивал он, ничем не схоже с декартовыми координатами: вопрос о пересечениях здесь решается совершенно иначе. Если на декартовой плоскости точка пересечения является общей для двух линий, то в центре узелка, в который завязываются два регистра, всегда

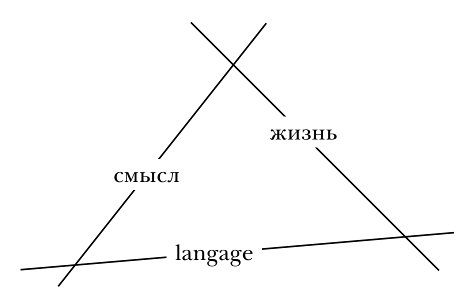
[3] *Malone K.R.* Psychoanalysis: Formalization and Logic and the Question of Speaking and Affect // Theory & Psychology. 2008. Vol. 18. №.2. P. 190.

[4] В факт плагиата со стороны Делёза и Гваттари никто не верил ни тогда, ни теперь, а вот то, что «Анти-Эдип» произвел большое впечатление на Лакана, не вызывает сомнения: «Эксплуатация желания — это великое изобретение капиталистического дискурса...» — заявил он в том же 1973 г. (*Lacan J.* Excursus // Lacan in Italia / En Italie Lacan. 1953–1978. — Milan: La Salamandra, 1978. P. 97.)

остается некая пустота, ни одному из них не принадлежащая. Эта ситуация может быть описана лишь при помощи *матемы*, которая, как мы помним, всегда нечто упускает. Это «нечто» и есть «дыра» в языке, на месте которой должен находиться вечно ускользающий смысл. Однако самая эта пустота как раз и структурирует борромеев узел.

Узел завязывается только тогда, когда бечевки обладают некоторым «порядком», то есть имеют отношение к Истине и Знанию. Лакан удивляется, что никто из философов, имевших дело с истиной (кроме Аристотеля), не обратил внимания на то, что Истина организуется, как ткань. Сам Лакан сплетает регистры Воображаемого, Символического и Реального в «косу».

Из семинара следующего года мы узнаем, что сама реальность также структурируется, как узел:



Исследование регистров Воображаемого, Символического и Реального, в котором Лакан опирался на лингвистику, не удовлетворило его. Поэтому он обращается к тому, что Фрейд называл «принципом реальности», осмысляя этот последний в топологии борромеевых узлов. При этом Лакан не вписывает в свою схему *реальность* как четвертый узел (Эдипов комплекс), а обозначает ее как двойной разрыв Символического с Реальным.



Это позволяет Лакану обойтись без Эдипа и без «психической реальности» и сохранить свой борромеев узел. Реальность, таким образом, оказывается «дырой» в Символическом, причем эта дыра организована как метафора.

31 октября 1974 г. в Риме состоялся конгресс Фрейдистской школы. Лакан выступил перед восемьюстами собравшимися слушателями. Вслед за ним выступал Миллер: этот тридцатилетний философ постарался дать понять всем собравшимся, что именно он является преемником Лакана. Вечером Лакан в семейном кругу поздравил Миллера с блестящей инаугурацией, однако на следующий день говорил своему близкому окружению, что зять произнес над ним надгробную речь. В интервью газете «Panorama» Лакан сказал, что у него гораздо больше читателей, чем он ожидал, и что лет через десять его тексты будут находить не только ясными, но и банальными.

В ноябре Лакан получил предложение возглавить отделение психоанализа в Венсеннском университете (Париж-VIII). Лакан согласился, хотя не имел никакого отношения к университету. Рассказывали, что министр образования признавался, что подписал ходатайство Лакана только потому, что не хотел выглядеть дураком. Лакан, убежденный в том, что будущее психоанализа связано с его математической формализацией, полагал, что ему необходим контакт с университетскими математиками, философами и лингвистами. Первые шаги в этом направлении уже были сделаны: Фрейдистская школа привлекла множество неаналитиков, и их роль в университетском преподавании психоанализа все возрастала. Лакан пришел к убеждению, что психоанализ неразрывно связан с университетскими дисциплинами, опирается на них и из них вырастает. А это предполагает, что он может быть формализован и преподнесен с кафедры.

После своего назначения Лакан заявил, что предпринял этот ход лишь для того, чтобы воспрепятствовать захвату власти психологами, что он готов возглавить научную часть, а на официальный пост предложил назначить Миллера. Этот молодой философ в глазах многих старых лаканистов был всего лишь выскочкой, воспользовавшимся своей семейной связью с Лаканом, чтобы сделать быструю карьеру. К тому же Миллер проявлял изрядное высокомерие; ему даже приписывали фразу: «Как эти старшие аналитики могут считать себя лаканистами, если они не знают Декарта и Гегеля?» Если для Лакана все еще существовал вопрос о том, возможна ли математизация психоанализа, то Миллер считал матемы формулами, которые следует вывести ради того, чтобы психоанализ стал нау-

кой. Заняв кресло заведующего, Миллер немедленно занялся чисткой вверенного ему отделения, действуя столь жестко, что его стали обвинять в использовании вишистских методов. Делёз и Гваттари, которых поддержал Ж.-Ф. Лиотар, заявили даже о «промывке бессознательного». Миллер забывал о том, что он не Лакан и что ему не простится то, что прощалось мэтру. Его действия через несколько лет приведут к распаду Фрейдистской школы.

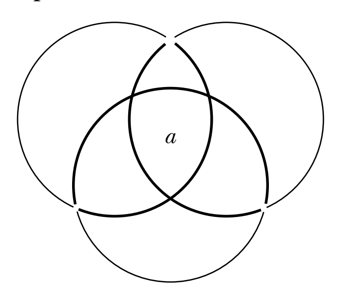
Студенты экспериментального Венсеннского университета приняли лаканизм с распростертыми объятиями. В 1973/1974 учебном году некий студент по имени Виктор даже проводил свой семинар «в лакановском стиле», отождествляя себя с мэтром. На семинаре обсуждали отношения психоанализа и математики. Проводился он в разгромленной аудитории с искореженной мебелью. Здесь не было ни надписей, запрещающих курение, ни пепельниц, но, несмотря на это, все курили и бросали окурки на ковер: ковер считался атрибутом буржуазного лицемерия. Стены аудитории были исписаны лозунгами: «Миллер — клоун деспота», «Получи удовольствие здесь и сейчас — ликвидируй психоанализ!», «Лакан = паранойя»[5].

В 1975 г. Лакан увлекся сочинениями Джеймса Джойса. Толчком к этому увлечению стало приглашение молодого университетского преподавателя Жака Обера выступить на V Международном симпозиуме по творчеству Джойса, который должен был состояться в Париже в июне. Лакан принял это приглашение и углубился в чтение текстов ирландского гения. Кроме того, он консультировался с участниками группы «Tel Quel». 16 июня в большом амфитеатре Сорбонны он произнес краткую речь[6], в которой вспоминал о своей встрече с писателем у Адриена Монье. У Джойса Лакан нашел все те фигуры Символического, о которых так долго говорил он сам — довление отцовской фигуры над Стивеном в «Портрете художника», поиски Отца в «Улиссе» и, наконец, стихия языковых трансформаций в «Поминках по Финнегану». Лакан представил публике свой новый «телескопический» термин: sinthome. Это слово, представляющее собой старый вариант написания термина «симптом», отсылало сразу ко множеству означающих: sin (грех), home (человек) (а заодно home rule — гомруль), saint Thome (Фома Аквинский, столь дорогой Джойсу). Это новообразование стало заглавием лакановского семинара 1975/1976 учебного года.

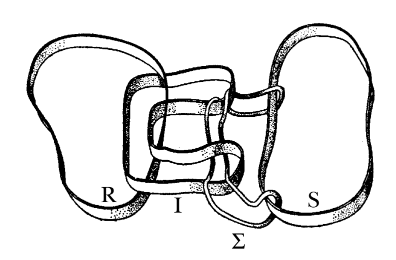
[5] См.: *Turkle Sh.* Psychoanalytic Politics. Jacques Lacan and Freud's French Revolution. P. 179.

[6] *Lacan J.* Joyce le symptôme // L'âne. 1982. №.6. P. 3–5.

Лакан включил sinthome в свою проблематику узлов, утверждая, что Фома Аквинский первым обратился к четырехлистнику. Вместе с тем он ввел в свое учение семейный роман, найденный у Джойса. *Sinthome* представляет собой père-version (перверсию как версию Отца, то есть Nom-du-Père). В семинаре этого года *sinthome* занимает место *реальности* из прошлого семинара. Это позволяет Лакану вписать в борромеев узел субъекта, который оказывается распределен во всех трех регистрах.



Sinthome — это *lalangue*; у Джойса Лакан находит и *sinthome*, и способ его записи. Джойс, отрекаясь от своего отца, сохранял с ним неразрывную связь, что выражалось в стремлении писателя увековечить полученное от него имя, Имя Отца. Джойс, у которого не было сына, видел возрождение безумия своего отца в шизофрении своей дочери. У Джойса *симптом* (Σ) занимает место реального, поэтому для него топика выглядит так: Воображаемое, Символическое и Симптом. Объяснять искусство через бессознательное, считает Лакан, дело пустое; его следует объяснять через симптомы. Отныне Лакан уснащает свою речь многочисленными каламбурами, неологизмами и «телескопическими» словами, до которых он и раньше был большим охотником: *jaclaque*, *Jules Lacue*, *folisophie*, *affreud*, *ajoyce* и т.п. К тому же «не существует иного способа говорить, нежели говорить намеками»[7].



[7] *Lacan J.* La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel // Lacan in Italia / En Italie Lacan. 1953–1978. — Milan: La Salamandra, 1978. P. 59.

В 1978 г., при публикации текстов V Симпозиума по Джойсу, Лакан обнародует еще один текст, посвященный ирландскому писателю[8], дополняющий его выступление и излагающий идеи «джойсианского» семинара.

А пока, в конце осени 1975 г., он вновь отправился в Америку. Поездку организовал Поль де Ман из Йельского университета, большой друг Деррида. Во Франции его популярность была огромна: его семинары собирали огромные толпы, а в Венсеннском университете, где с ноября 1974 г. Ж.-А. Миллер стал его официальным представителем, формировалось что-то вроде «лаканистского движения». Лаканизм был популярен как никогда, однако Лакан не мог не заметить признаков общего упадка, в частности, тенденции к возвращению в лоно учения о наследственности.

В США его учение было известно в университетах, тогда как психоаналитики его совершенно игнорировали. В среде американских аналитиков французский психоанализ считался «интеллектуальным терроризмом». Стюарт Шнейдерман, молодой университетский преподаватель, начавший курс психоанализа у Лакана в 1973 г., был единственным американским аналитиком-лаканистом. Вообще, в англоязычных странах Лакана знали как философа, а не как клинициста. Как замечает С. Шнейдерман, «Лакан считал, что американские аналитики настроены к нему резко оппозиционно и что его мысль никогда не будет принята в этой стране»[9]. Впрочем, американский автор несколько преувеличивает: Лакан не поехал бы в США, если бы не рассчитывал насадить здесь свою «чуму».

24 ноября Лакан прочитал лекцию в Йельском университете. Он говорил о случае Эме и о психозе и признал свою диссертацию наивной в своем стремлении исследовать личность. Во время дискуссии он заявил, что любое историческое исследование должно опираться на письменный источник. Для человека, всю жизнь избегавшего письменной фиксации своих идей, это был весьма неожиданный ход. Когда американский историк психоанализа Л. Ритво стал говорить о существовании устных традиций, также имеющих историю, Лакан коротко ответил: «Устное искусство всегда заканчивается письменной формой»[10].

[8] *Lacan J.* Joyce le symptôme II // 5 Symposium international James Joyce. — P.: Édition CNRS, 1979. P. 13–17.

[9] *Schneiderman S.* Jacques Lacan. The Death of an Intellectual Hero. — Cambridge (Mass.); L.: Harvard University Press, 1983. P. VII.

[10] *Lacan J.* Yale University, Kanzer Seminar // Scilicet. 1975. №.6/7. P. 21.

Его гидом в Америке была Памела Тайтелл. Лакан, уверенный в своей всемирной известности, выразил желание посетить оперу Метрополитен: «Скажите им, что я Лакан». Памела позвонила администратору оперы и сообщила ему, что Жан-Поль Сартр хотел бы нанести визит инкогнито, так что к нему не следует обращаться по имени. Администратор был очень рад, однако в разговоре не преминул осведомиться о том, как поживает Симона де Бовуар. По счастью, Лакан плохо понимал речь американцев и обман не раскрылся. Его английский по-прежнему оставлял желать лучшего. Сам он даже подшучивал над собой: «…Мой английский находится в зачаточном состоянии, но я пытаюсь его улучшить — в этом году я пытаюсь улучшить его несколько парадоксальным образом — через чтение Джойса»[11].

Во всех ресторанах, в которые он заходил, Лакан хватал бумажные салфетки и рисовал на них борромеевы узлы. Салфетки он забывал забрать с собой и потом требовал, чтобы их разыскали. Добросердечная Памела купила ему разноцветные пластиковые шнуры и телефонные провода, но, когда она принесла этот подарок в отель, Лакан рассердился и вышел, хлопнув дверью. Однако на следующий день он позабыл о своем гневе и с удовольствием возился с новыми игрушками. Каждое свое выступление он начинал с того, что рисовал на доске узелки, признавая, впрочем, что те ничего не показывают и не доказывают, поскольку всецело основаны на интуиции аналитика[12].

В Нью-Йорке он встретился с Сальвадором Дали. Они не виделись сорок лет и радостно заключили друг друга в объятия. За завтраком Лакан стал рассказывать о своих узлах и даже пытался отобрать у Дали салфетку, чтобы нарисовать на ней борромеевы кольца. Художник спросил:

— Прочему ты ничего не сказал, когда увидел у меня на носу пластырь?

— Потому что я знал, что под ним ничего нет, — отвечал Лакан.

Они отправились гулять по Манхэттену. Многочисленные прохожие оборачивались при виде Дали. Лакан приветствовал тех, кого он принимал за своих почитателей, величественным кивком. Когда Дали купил газеты с рецензиями на свою выставку, Лакан заметил, что тот поспешил: текст его выступления в Колумбийском университете будет опубликован лишь на следующий день.

[11] Ibid. P. 7.

[12] *Lacan J.* Yale university. Entretien avec des etudiants // Scilicet. 1975. №.6/7. P. 35.

Перед отъездом из Парижа Лакан побывал в книжном магазине «*La Répétition*», где, говоря о своей поездке «в Америки» и намерении изложить Хомскому свою концепцию языка, взял подмышку книги Хомского и вышел, не расплатившись. Ошеломленный продавец не осмелился потребовать денег, полагая, что получит чек на следующий день. Чека он, понятное дело, не дождался. В Массачусетском технологическом институте Лакан выступал перед смешанной аудиторией математиков, лингвистов и философов; в зале сидели Уиллард Куйн и Ноам Хомский. Здесь он вновь встретился с Романом Якобсоном.

Лакан сказал, что симптом — это часть бессознательного, а лингвистика как раз и указывает на симптом, с которым имеет дело психоаналитик. Его выслушали благожелательно, однако во время дискуссии случился скандал. Лакан в своей обычной провокативной манере заявил: «Мы верим, что думаем мозгом. А я думаю ногами, и только тогда, когда опираюсь на что-то твердое; иногда я думаю головой, когда стукнусь обо что-нибудь лбом. Я видел достаточно электроэнцефалограмм, чтобы знать, что не существует и тени мысли»[13]. Эту аллюзию на Мерло-Понти не поняли. Хомский сперва принял Лакана за сумасшедшего, а затем решил, что тот издевается над американской аудиторией, что вообще свойственно французским интеллектуалам. Когда же Лакан заявил, что человек отличается от других животных тем, что обременен собственными экскрементами, аудитория решила, что он впал в старческое слабоумие. Его спросили, зачем он приехал в США. Он отвечал: «Я приехал, чтобы говорить». Не затем, чтобы говорить о психоанализе, но чтобы в своей речи позволить звучать психоаналитическому дискурсу.

В Бостоне Лакан отправился в ресторан с группой американских профессоров. Свою длинную шубу он положил на стул, а под шубой у него оказался пиджак и шикарная шелковая сорочка с прямым воротничком. Метрдотель предложил ему надеть галстук. Лакан вскочил, опрокинув стул и уронив тарелку, а затем разразился грубой бранью. Покинув ресторан, он еще долго посылал проклятия в адрес пуританской Америки.

В том же 1975 г. Лакан волею судеб оказался любимцем феминисток. Он уже пять лет говорил о том, что сексуальная идентификация не сводится к тому, чтобы самоопределяться как мужчина или как женщина, что женщина — это «истина мужчины» и что, наконец,

[13] *Lacan J.* Conférences dans les universités nord-américaines: le 2 décembre 1975 au Massachusetts Institute of Technology // Scilicet. 1975. №.6/7. P. 61.

«женщины не существует», поскольку *женщина* — это не родовое понятие, не анатомия и не судьба. Теперь Э. Сиксу и Л. Иригарай затеяли два специальных выпуска журнала «Arc»: первый посвящался Лакану, второй — Симоне де Бовуар. «Лакановский» выпуск содержал исключительно материалы, написанные женщинами. Когда Катрин Клеман позвонила Лакану и сообщила ему об этом проекте, тот долго смеялся, но выразил свое одобрение: идея стать первым психоаналитиком после Фрейда, удостоившимся спецвыпуска авторитетнейшего французского интеллектуального журнала, ему очень понравилась. Таким образом, он входил в пантеон величайших мыслителей своей страны, становясь на одну ступень с Батаем, Сартром, Мерло-Понти и Делёзом. Для журнала он предоставил фрагмент своей диссертации о паранойе. Годом позже диссертацию переиздаст «Seuil».

В своих лекциях 1976/1977 гг. Лакан говорил о том, что язык не имеет трех регистров, поскольку он вообще является «плоским» и не имеет размерности. Бессознательное производит *sinthome* как результат манипуляций Символического, а абсолютное знание есть знание структуры. Реальное также определяется исключительно структурой, однако не составляет некоего закрытого мира, поскольку связано с двумя другими регистрами. Лакан заявил, что психоанализ представляет собой *мошенничество* (escroquerie) по отношению к означающему. Философия освятила это мошенничество, а поэзия, от него отнюдь не свободная, вместе с тем породила первую форму истины — символический имажинаризм. Поэтому в основании практики психоанализа лежит *топоэзия* (topoésie), и говорить здесь следует не о *verité* (истине), но о *varité* (истине языковой). *Топоэзия* соединяет в себе и смысл, и «дыру», а потому только она и делает возможным психоанализ.

В марте 1977 г. молодой аналитик Фрейдистской школы Жюльетта Лабен покончила с собой, не справившись с депрессией, вызванной бесконечными проволочками с получением психоаналитической квалификации. Это породило кривотолки, а затем и открытое брожение: многие заговорили о нежизнеспособности Школы. Состоявшиеся в январе 1978 г. дебаты по поводу организации Школы превратились в отпевание старого мэтра. Лакан сидел молча, внимательно слушал выступавших, иногда просил говорить громче, а порой и раздражался: он ясно видел конец своего детища. В заключение он признал: «Это полный крах».

В эти годы Лакан по-прежнему практиковал анализ. Он сократил время сеанса до нескольких минут, однако его примеру следо-

вали лишь несколько учеников. Проснувшись утром, он надевал роскошный халат и принимал нескольких пациентов. Затем он шел бриться и одеваться. Во время сеансов он принимал парикмахера или портного. Грань между частной жизнью и психоаналитической практикой для него совершенно стерлась. Он не всегда сидел в больничном кабинете, занимаясь анализом дома, на своем семинаре и в кафе. Тем не менее все больше людей стремились оказаться на его кушетке. Как заметил С. Шнейдерман, как раз в это время проходивший у него анализ, «Лакан был не чета другим аналитикам; он был аристократом, даже тираном, обладая таким теоретическим мышлением, какого психоаналитический мир не видел со времен Фрейда»[14]. Он все больше любил деньги и стал одновременно скупым и расточительным. Помимо четырех банковских счетов, он начал собирать золотые слитки. С 1970-го по 1980 г. он ежегодно зарабатывал психоанализом в среднем 4 000 000 франков.

Тот же Шнейдерман подробно описал резиденцию Лакана, в которую в любое время суток устремлялось множество людей:

> Дверь, ведущая в дом, где размещался офис Лакана, походила на все прочие двери во французских домах. Очень большая дверь выходила во внутренний двор. В ней открывалась небольшая створка, пропускавшая посетителей. Она всегда была заперта, но открывалась, стоило лишь нажать на маленькую кнопку справа. В ответ раздавался звонок, а потом щелчок открывающегося замка. Такое впечатление, что французы столетиями готовились к приходу фрейдистского символизма.
>
> Чтобы попасть в приемную Лакана, вам нужно было пройти через внутренний двор и отыскать дверь справа. Затем преодолеть лестничный марш и позвонить в третью дверь; никакая надпись не указывала на то, кто здесь живет. Эту дверь неизменно открывала Глория, секретарь Лакана, которая отводила вас в комнату ожидания…
>
> В 1973 г. приемная и комната ожидания производили впечатление запущенности. Их давно не красили, и повсюду была паутина. Ковры во многих местах были протерты, свидетельствуя как об оживленном движении, которое им пришлось выдержать, так и о невнимательности Лакана к своим рабочим апартаментам. Это место казалось мне островком во времени; если не считать следов передвижения многих поколений анализантов, оно не менялось десятилетиями. Однажды летом… полы перекрасили и постелили новые ковры, несомненно, без ведома Лакана.

[14] *Schneiderman S.* Jacques Lacan. The Death of an Intellectual Hero. — P. 15.

Комната ожидания была маленькая, в ней стояли диван и два мягких кресла. Над камином висела картина, изображавшая святого Иосифа, — должно быть, чей-то подарок. Был ли он покровителем анализантов Лакана? С одной стороны дивана стоял стол с открыточными видами Рима, а с другой — журнальный столик, на котором всегда лежали свежие выпуски французского художественного журнала «Oeil»...

Между комнатой ожидания и кабинетом Лакана располагалась неиспользуемая комната, в которой помещались стол, стул и книжный стеллаж во всю стену. Справа от нее была вторая комната ожидании, побольше, чем первая, с несколькими стульями и двумя книжными шкафами. Она использовалась при наплыве посетителей в часы пик, от шести до восьми вечера.

Слева от пустующей комнаты расположился кабинет Лакана. Сам кабинет был довольно маленьким, приблизительно девять на четырнадцать футов, с кушеткой у одной стены и столом Лакана у другой. Стены были увешаны картинами и рисунками; кроме того, рядом со столом стояла довольно большая африканская скульптура. Здесь не было никаких книжных шкафов; из мебели здесь были еще кожаное кресло в изголовье кушетки и маленькое мягкое кресло в другом конце комнаты. Лакан был страстным коллекционером произведений искусства и книг, согласно многочисленным свидетельствам, жившим в большой роскоши. Однако по кабинету этого нельзя было сказать. Если меня не подвело недостаточное знание искусства, в кабинете Лакана не было ничего такого, что отличало бы его от кабинетов других психоаналитиков...

Фрейд говорил, что подкладывает своим пациентам много подушек, чтобы, лежа на кушетке, они почти сидели. Лакан сделал так, чтобы его пациенты лежали, и лишь маленькая подушка приподнимала голову. Однако атмосфера была очень теплой и уютной, и при первых предварительных беседах Лакан выказывал себя весьма радушным хозяином. Всегда безупречно одетый в костюм или спортивный жакет с однотонной сорочкой, он держал в руке кривую сигару. Лакан был человеком среднего роста, его голова казалась слишком большой в сравнении с телом: «гидроцефалия», как он сказал. Его лицо выражало сосредоточенное внимание. Своей вежливостью и доброжелательностью он старался, чтобы пациент чувствовал себя непринужденно, что было непростой задачей. Как слушатель он был терпелив и внимателен, показывая, что полностью концентрируется на проблемах пациента. Его взгляд останавливался на собеседнике, как бы спрашивая: «Кто вы и откуда?» Если эти встречи имели место в начале или в середине дня, беседа затягивалась; однажды мне случилось даже выпить с ним по стаканчику виски «Jack Daniels». Лакан заявил, что это лучшее, что он нашел в Америке[15].

[15] Ibid. P. 129–132.

Однако стоило лишь пациенту расслабиться и разговориться, Лакан вскакивал и объявлял, что сеанс окончен. Пациенту ничего не оставалось, как положить деньги на стол и уйти. Сам Лакан утверждал, что цель психоанализа состоит не в том, чтобы позволить пациенту погрузиться в мир своих грез, но в том, чтобы его пробудить. Конечно, это плохо вяжется с его учением о *переносе* и гораздо лучше объясняется заявлением Лакана о том, что внезапное прерывание сеанса бросает анализанта в Реальное.

Семинар 1977/1978 учебного года был посвящен техническим вопросам, связанным с борромеевыми узлами. Лакану помогал прояснить их стереометрию молодой математик Пьер Сури. Этому и были посвящены заседания этого года, как никогда переполненные графическими схемами, которых и прежде было немало. Лакан заявил о том, что время играет главную роль в его топологии. Поскольку все сводится к языку, аналитику приходится иметь дело с *lalangue*'ем, а это предполагает темпоральность развертывания речи. Простая математика, например, Эвклидова геометрия, в своей прямолинейности обходится без времени. Поэтому лакановская топология должна стать «другой математикой», математикой речи.

В эти годы Лакан подружился с художником Франсуа Руаном, смешанная техника которого, основанная на использовании фактуры крашеного холста, казалась ему весьма близкой его собственным узелкам. Лакан начал с того, что унес несколько картин Руана и потом долго торговался за них, сбивая цену. Художника поражали странности седовласого мудреца — его диета, заключавшаяся в поедании в огромных количествах супа из трюфелей, его манера называть свою жену Сильвией Батай, его привычку звонить по ночам. Лишь позже Руан узнал, что Лакан, несмотря на пошатнувшееся здоровье, работает ночи напролет. В 1978 г. он написал текст для каталога выставки Руана; текст представлял собой большую серию рисунков борромеевых узлов и несколько строк, написанных дрожащей рукой. Это последний текст Лакана, опубликованный при его жизни.

Осенним днем 1978 г. Лакан с Пьером Сури ехали в Житранкур. Лакан, как обычно, гнал машину на большой скорости. На повороте автомобиль занесло, и они вылетели на обочину. Лакан не пострадал, но, по свидетельствам его ближайшего окружения, после этого происшествия сильно сдал.

Во время первого заседания семинара 1978/1979 гг. у Лакана пропал голос. Это случилось впервые за все годы, которые неумолчно звучала его речь. Он принялся рисовать на доске уравнение

и допустил ошибку, опять-таки впервые. Он медленно повернулся к залу, признал, что ошибся, и ушел. Тем не менее заседания продолжались, хотя Лакан на последних из них молчал, предоставив выступать своим ученикам. Он чувствовал, что это последний полноценный цикл его лекций, и старался обобщить свои положения, высказанные начиная с 1953 г. Самым любопытным моментом этого семинара была попытка Лакана выйти на онтический уровень. Символическое превалирует над Реальным, а связь между ними устанавливает Воображаемое. Язык как функция Символического проявляется в Реальном под именем бессознательного, причем о самом бессознательном достоверного знания быть не может. Лакан вновь повторяет свою мысль о том, что психоанализ представляет собой мошенничество: он имеет дело с языком, а судить берется о бессознательном. При этом Лакан предлагает новую гипотезу: речь, возможно, не ограничивается пространством языка, но функционирует еще и в некоем другом пространстве, которое принято называть ментальным. Эту мысль вскоре блестяще разовьет Феликс Гваттари, который будет говорить о том, что значительная часть человеческой субъективности ускользает от дискурсивности в «энонсиативный» план[16].

В 1975 г. грузинский психолог Сергей Дзуладзе, изучавший психиатрию в Париже, предложил организовать в СССР коллоквиум по проблеме бессознательного. Организатором с французской стороны выступил Леон Шерток, в 1950-х проходивший анализ у Лакана. Дзуладзе вскоре умер, и его дело продолжил Филипп Бассин, книга которого о бессознательном была издана на французском языке в 1973 г. Симпозиум состоялся в Тбилиси 1–5 октября 1979 г. Для трехтомника материалов симпозиума свои тексты предоставили Д. Анзье, Ж.-П. Валабрега, Д. Видлохье, А. Грин, А. Эй, С. Леклер, Б. Мюльдворф и Л. Альтюссер. Таким образом, французский психоанализ представляли по большей части лаканисты. Шерток предложил Лакану поехать в Тбилиси, но тот отказался. Альтюссер еще в конце 1976 г. передал Шертоку текст с похвалами в адрес Лакана. Друзья-психоаналитики обнаружили в нем существенные ошибки и советовали Альтюссеру переделать статью. Вторая версия не понравилась советским психологам, и Шерток в конце концов настоял на публикации первой версии. Они разругались, и в Грузию Альтюссер не поехал.

[16] См. подробнее: *Дьяков А. В.* Феликс Гваттари: шизоанализ и производство субъективности. С. 82–84.

В декабре 1979 г. поползли слухи о том, что Лакан болен. Жени Обри уже весной предположила у него сосудистые расстройства церебральной этиологии. В ноябре, посоветовавшись с Сильвией, она предложила Лакану пройти обследование в неврологическом отделении. Ее предположение подтвердилось. Всем стало ясно, что со Школой покончено. Ее члены разделились на три фракции, каждая из которых пыталась на свой лад сохранить созданную Лаканом организацию. Первую фракцию составляли Миллер и его приверженцы, ратовавшие за «чистый» лаканизм, вторую — гранды лаканизма, отстаивавшие созданную Лаканом клиническую традицию, третью — противники деспотизма Миллера, надеявшиеся на демократические преобразования. Все они впоследствии двинутся разными путями, развивая свою версию лаканизма. 8 января 1980 г. Лакан переслал по почте членам Фрейдистской школы письмо, в котором выражал свое желание ликвидировать организацию. С. Фалад утверждал, что к тому времени Лакан уже не мог писать и просто отредактировал текст, написанный Миллером. Решение о юридическом роспуске Школы было принято 27 сентября 1980 г.

Несмотря на это, весной 1980 г. состоялись пять последних заседаний лакановского семинара. Мэтр больше не импровизировал, а читал отпечатанные на машинке тексты, не добавлявшие к его учению ничего нового. Кроме того, 12 июля он прочитал лекцию в Каракасе перед «лакано-американцами». Эти семинары проходили под эгидой нового эфемерного образования, названного «Фрейдовское дело» (Cause freudienne), семейного предприятия (его ядро составили Ж.-А. Миллер, его брат, Жюдит Миллер и Лоранс Батай), единственным официальным лицом которого был секретарь — верная служанка Лакана Глория Гонзалес, но которое, однако, имело твердую опору в виде отделения психоанализа в Венсеннском университете Париж-VIII и соответствующей клинической базы. 15 марта состоялось общее собрание Фрейдистской школы психоанализа, на котором Лакан зачитал текст своего письма о роспуске. Несмотря на грусть, он нашел в себе силы шутить: он чувствует, что стал означающим, лейблом «Лакан» и его деятельность в Школе стала походить на клоунаду. Выступивший после него Альтюссер назвал его «великолепным и жалким арлекином». Роспуск Школы спровоцировал распад французского психоаналитического сообщества, которое с тех пор не перестает дробиться на маленькие группки.

В сентябре Лакан диагностировал у себя рак кишечника. Опухоль была операбельной, однако Лакан, всегда испытывавший от-

вращение к хирургии и физической боли, категорически отказался от операции. 13 ноября он продиктовал завещание, по которому его единственной наследницей становилась Жюдит. Миллеру он поручил заботу о своих изданных и неизданных работах. 15 июня 1981 г. в возрасте 89 лет умерла Эме. Лакан переживет ее на два месяца.

21 сентября 1981 г. он был госпитализирован в клинику Хартмана с острыми болями. Он был зарегистрирован под чужим именем, поскольку не хотел ненужной шумихи. Операция оказалась неудачной, развился перитонит, и по его просьбе врач ввел ему смертельную дозу наркотика: если его жизнь была совершенно не похожа на жизнь Фрейда, то умерли они одинаковой смертью. Лакан, создавший учение о Символическом, умер под чужим именем 9 сентября 1981 г., в 23 часа 45 минут. Его последними словами было: «Я упрямый. Я исчезаю».

Поскольку Лакан был атеистом, церковной панихиды не было. На скромных похоронах присутствовали Мишель Лейрис, Сюзанна Мерло-Понти и несколько представителей Фрейдистской школы психоанализа. На надгробии написали просто: «Жак Лакан. 13 апреля 1901 — 9 сентября 1981».

К моменту смерти Лакана от него отвернулось большинство учеников, обязанных ему своей карьерой. Одни говорили, что в интеллектуальном отношении он умер еще год назад, другие считали, что его душа, интеллектуально деградировав и утратив свою харизму, переселилась в Ж.-А. Миллера, третьи упивались своим Эдиповым комплексом. А. Грин, например, заявил, что Лакан был великим психоаналитиком, но, к сожалению, уделял чересчур много времени теории. Так или иначе, смерть Лакана стала концом процветания французского психоанализа. Именно Лакан превратил его в объект интереса интеллектуалов различных профессий, которые толпами валили на его семинары. Всем было ясно, что на лекции Миллера не пойдет никто, кроме его студентов. Психоанализ быстро утратил статус откровения для интеллектуалов, и спрос на него быстро упал.

ЧАСТЬ II

Пригласим на наше собрание простеца, дадим ему место в первом ряду и спросим у него, что, по его мнению, хочет сказать Лакан.
Ж. Лакан. *Семинары.* Кн. 7

Настало время обратиться ко второй части нашего плана, а именно — заняться трансверсальным исследованием фигуры Лакана-философа. Трансверсальность предполагает ряд «поперечных» срезов тех длительностей, с которыми мы имели дело в первой части книги. Однако само по себе такое гистологическое исследование оставит нас с рядом картинок, которые нужно между собой увязать. Это увязывание может быть как насильственным, так и произвольным, позволяющим мозаике складываться так, как ей заблагорассудится. Первое для нас неприемлемо, поскольку нашей целью является не персональный взгляд на лакановскую мысль, но приближение к фигуре лакановской мысли, которую мы обозначаем как фигуру-философа. Второе неприемлемо в силу своей невозможности. Нельзя же, в самом деле, уповать на творческую силу текстовой структуры, ибо это приведет нас к дурному телеологизму. Конечно, если социальные структуры способны выходить на улицы, как утверждал сам Лакан, то от текстовых структур можно было бы ожидать способности выходить за пределы авторской интенции. В этой способности мы им и не отказываем. Но цель наша не в том, чтобы дать свободу структурам, а в том, чтобы произвести структурный анализ лакановской мысли. Структуры должны не просто получить свободу, но «заговорить».

При этом, конечно, никуда не денешься от такого структурного элемента, как автор. Никакая редукция не в состоянии свести его на нет; сколь бы жесткому вытеснению она ни подвергалась, в самом своем отсутствии она станет кричать о себе. Лакан уже показал нам, как крепнет голос вытесненной вещи. Поэтому ее тоже придется принять в расчет. Автору необходимо позволить говорить, но пусть он говорит от своего имени, а не от имени Лакана, фило-

софии или чего бы то ни было еще. Это самый проблематичный момент всей истории философии. Раз автор берется писать, значит, он хочет быть прочитан, хочет, чтобы читали именно его. Ведь лакановские тексты можно читать и без посредника. Но автор не может не понимать, что коль скоро пишет он не роман, а, к примеру, книгу о Лакане, то и говорить следует о Лакане, а не о себе. И как тут не удариться в сочинение капитального труда «Я и Лакан»?! Действительно, как этого не сделать? Единственным выходом нам представляется использование структурного метода исследования.

Структурный метод исследования, прекрасно зарекомендовавший себя в трудах классиков — этнологов, мифологов и филологов, — совсем не то же самое, что пресловутый структурализм. О том, в чем основная опасность философского структурализма, у нас еще будет случай поговорить. Пока же необходимо и достаточно сказать о том, как мы будем пользоваться структурным методом во второй части своей работы. Прежде всего нам необходима некая целостность, хотя бы и условная. И она у нас есть. Мы обращаемся не к «философии Лакана», каковой в природе не существует, а к фигуре Лакана-философа. Эта конструкция является в самом жесте структурного исследования, и наш конструктивизм можно обозначить как *матема*тический в лакановском смысле, позволяющий выявить структуру ряда дискурсов. Таким образом, структурный анализ находит основание в себе самом, а не в онтологизации структуры, погубившей так много прекрасных начинаний. Далее, нам необходим инструмент членения целого на части. Такой инструмент в нашем случае может быть лишь историко-философским. И наконец, нам нужна лигатура, связывающая (но не сшивающая) структурные элементы. Таковой нам послужит компаративистика[1], многообразные методы которой мы будем использовать ситуативно.

В конкретном применении это ведет к следующей рубрикации материала.

Прежде всего, нам необходимо обозначить основные области, в которых разворачивается творчество Лакана. Несмотря на принятое нами ограничение темы фигурой Лакана-философа, решительно невозможно сбросить со счетов его клинические теорию и практику. Поэтому, как и прежде, мы будем говорить не только

[1] Термин «компаративистика» мы используем не в вульгарном смысле, означающем сравнение кого попало с кем придется, но как обозначение практики изучения историко-философских целостностей, то есть так, как его употребляет А. С. Колесников.

о философской проблематизации лакановской мысли, но и о ее психопатологическом и психоаналитическом регистрах. Эти экскурсы будут по необходимости краткими и заведомо неполными. В первой части книги мы обозначили основные психиатрические влияния на мысль Лакана. Теперь, обращаясь к психопатологическому регистру, мы скажем о тех теоретических конструкциях, влияние которых на лакановскую концепцию психопатологии представляется нам определяющим. В отношении лакановского психоанализа мы намерены отойти от прокламируемого самим Лаканом и принятого на веру его последователями утверждения о его ортодоксальной верности Фрейду. Вместо прямого аргументирования противоположной точки зрения мы попытаемся понять лакановский психоанализ как единство теории и практики, показав его самообоснование, коренным образом отличающееся от фрейдовского стремления опереться на позитивное знание. После этого мы сможем обратиться к философскому регистру, наметив его основные конститутивные моменты посредством ряда трансверсальных срезов.

Мы намерены последовать совету Лакана и пригласить на наши страницы простеца, который в своем простодушии сможет говорить, не ведая об общеобязательном постулате «Лакан — французский Фрейд». Таких простецов мы знаем много. Первым, кто стоит у порога, оказывается, конечно же, Сократ, которого и сам Лакан считал первым психоаналитиком. Но нам, быть может, больше подойдет Простец Николая Кузанского, заявляющий, что «мудрость кричит на улицах, и ее крик возвещает, что она обитает в высочайших местах»[2]. Ведь нам нужны такие структуры, которые могут выходить на улицы.

2 *Николай Кузанский*. Книги простеца. Кн. 1. Простец о мудрости / Пер. З. А. Тажуризиной / Соч. в 2-х тт. — М.: Мысль, 1979. Т. 1. С. 363.

ГЛАВА 1.
ПСИХОПАТОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

У Лакана-психиатра было много предшественников, причем едва ли можно считать самым важным из них Фрейда. Так, Дж. Ройс[1] говорил о социальном происхождении разрыва между самостью и несамостью и о том, что в формировании самости ребенка важнейшее место занимает имитация. Эго, считал Ройс, вторично по отношению к социальному опыту и в своей социальной жизни всегда самоопределяется как противоположение Другому (Alter). Дж. Болдуин[2], исследовавший генетические аспекты психического развития, предвосхитил исследования не только Лакана, но и Валлона. В генезисе Эго и Другого Болдуин различал три стадии: 1) проективную, на которой ребенок воспринимает или «проецирует» окружающих, 2) субъективную (наступающую в возрасте около 8 месяцев), когда имитация позволяет перейти от опыта «вы» к интерпретации «Я», и 3) эйективную, когда ребенок возвращается от ощущения «Я» к более полному осознанию «вы». Болдуин делает вывод о том, что Эго и Другой рождаются вместе.

Но была и фигура, куда более важная для становления психопатологического и психоаналитического мышления Лакана — Пьер Жане.

§ 1. ПЬЕР ЖАНЕ

Пьер Жане сформулировал на французской почве те идеи, которые позже развивал Фрейд. Пьер Жане предвосхитил многие концепции Лакана, и, хотя прямых отсылок к его трудам в текстах последнего почти не встречается, невозможно полагать, что столь блестяще образованный психиатр и психоаналитик, каким был наш ге-

1 *Royce J.* The World and the Individual. — N.Y.: Macmillan, 1901; *Royce J.* Studies of Good and Evil. — N.Y.: Appteton, 1898.

2 *Baldwin J.M.* Mental Development in the Child and the Race, Methods and Processes. — N.Y.: Macmillan, 1895.

рой, не был знаком с трудами создателя «психического анализа» (в данном случае, впрочем, следует скорее говорить о «психологическом синтезе»). Как мы помним, в середине 1930-х гг. Лакан посещал лекции Жане в Коллеж де Франс и восхищался ими.

Итак, первая разновидность тенденций второго уровня в схеме Жане предполагает формирование *персонажа*, то есть такого индивида, который действует в соответствии с образом самого себя, им созданным и представляемым другим индивидам. Параллель совершенно прозрачна: таково Воображаемое Лакана. Жане идет еще дальше и говорит о том, что персонаж приписывает роли окружающим, причем происходит все это на уровне языка.

Обращаясь к проблеме галлюцинаций и бреда, то есть к тому же материалу, на котором позже выстроил свое учение и Лакан, Жане говорит о существовании «сознательной реальности» — комплексной структуры, в которой взаимодействуют три уровня реальности:

1. совершенно реальное (réel complet) — то, что порождается «рефлекторными верованиями» (то есть рефлекторной реальностью, réel réfléchi), связанными с возможностью немедленного действия, — на этом уровне функционирует тело с его перцептивностью («Тело и дух», говорит Жане; Лакан выражает это немного иначе: «...Субъекты облечены плотью... То, что происходит на уровне символа, происходит в то же время среди живых существ»[3].);
2. почти реальное (presque réel) или презентификация, включающее в себя представление о настоящем моменте и непосредственно осознаваемые действия;
3. полуреальное (demi-réel) — пограничные области реальности, включающие перцепции ближайшего будущего и недавнего прошлого, абстрактные идеи и то, что Лакан назвал Воображаемым.

У Лакана все эти моменты присутствуют, хотя схема переструктурирована с точки зрения Символического, а становление желания переносится из второй части схемы в третью благодаря усилению значения *другого*. В остальном третья часть остается неизменной, и Лакан даже усиливает ее гегелевским положением о том, что понятие есть время вещи.

Жане задолго до Лакана говорил об «одновременных психологических сущностях», которые у Лакана станут множественны-

[3] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 2. С. 458.

ми субъектами. Он предвосхитил учение Лакана о Воображаемом, Символическом и Реальном; в его учении эти структуры носят названия *individu*, *personage* и *moi*. Буквальное совпадение концепций двух мыслителей проявляется и в представлении о «сюрреализации» (surrealisation) в бредовых состояниях: бред, по Жане, есть избыточная реальность, когда события отдаленного прошлого наделяются значимостью в настоящем (таков же, подчеркивает Жане, и сюрреализм), или же, наоборот, недостаточная реальность, когда объекты настоящего не переживаются в качестве реально существующих.

И наконец, несомненная общность с лаканизмом присутствует в учении Жане о развитии индивидуальности от эго к персоне, то есть, как сказал бы Лакан, в децентрации субъекта по отношению к Я. Этот процесс, по Жане, представляет собой рационально-эргетическую тенденцию и является одним из высших уровней психической деятельности, однако здесь неизбежно присутствуют психопатологические импликации. Лакан будет развивать эту мысль, говоря о паранойе как о матрице становления субъекта.

Впрочем, влияние Жане на Лакана в определенной мере могло быть и опосредованным — через И. П. Павлова, посвятившего учению Жане несколько статей[4], а также через Фрейда, который в молодости признавал влияние французского исследователя на свое учение, но впоследствии от него отрекся. Э. Джонс в одной ранней работе признавал близость фрейдовского понятия переноса к выработанному Жане понятию сомнамбулического влияния[5]. Сам Фрейд, определяя принцип реальности в «Формулировке двойного принципа психической жизни», ссылался на понятие функции реального у Жане. Когда в 1913 г. в Лондоне Жане заявил о своем приоритете в открытии подсознательных фиксированных идей и катарсиса, фрейдисты начали яростно критиковать его. Э. Джонс утверждал теперь, что открытия Фрейда вообще никак не связаны с работами Жане[6], а М. Каве в 1945 г., пренебрегая фактами, обвинила Жане в плагиате совместной статьи Брёйера и Фрейда[7].

4 См.: *Pavlov I.* Lettre ouverte a Janet. Les sentiments d'emprise et la phase ultraparadoxale // Journal de Psychologie. 1933. Vol. XXX. P. 849–854.

5 *Jones E.* The Action of Suggestion in Psychotherapy // Journal of Abnormal Psychology. 1911. Vol. V. P. 217–254.

6 *Jones E.* Professor Janet on Psychoanalysis: A Rejoinder // Journal of Abnormal Psychology. 1914–1915. Vol. IX. P. 400–410.

7 *Cavé M.* L'Œvre paradoxale de Freud. Essai sur le théorie des névroses. — P.: PUF, 1945.

После смерти Жане его учение было забыто. Однако в предвоенные годы его идеи развивали А. Барук, А. Эй и Ж. Делай. Органодинамическая теория Эйя, о которой мы не раз говорили на страницах этой книги, равно как и его учение о структурах состояния сознания, в значительной мере являются развитием идей Жане. Делай утверждал, что успехи нейрофизиологии подтверждают учение Жане о психическом напряжении. В дискурсе Лакана на учение Жане наложился фрейдовский психоанализ, так что отделение одного от другого потребует отдельного кропотливого труда. Однако можно утверждать, что основные интуиции лакановского учения о субъекте бессознательного восходят не к Фрейду, а именно к Жане.

§ 2. КАРЛ ЯСПЕРС

Мы уже говорили о том, сколь важную роль сыграли в творчестве Лакана фундаментальные установки психопатологии Ясперса. Теперь настала пора сказать об этом подробнее, особое внимание уделив ясперсовской феноменологии. Как мы скоро увидим, таковая оказывала влияние на Лакана не только в его «феноменологический» период.

Своей главной заботой Ясперс считал человека, а человек не животное, поэтому в психопатологии, полагает он, всегда присутствует проблема человеческого: «Что такое человек на самом деле — это величайшая, предельная проблема любого знания»[8]. Человек как создатель духовных ценностей и как нравственное существо пребывает за пределами того, что доступно эмпирическому исследованию. В первой трети XX в., когда Лакан вступил в пространство психиатрии, господствовал психофизический параллелизм, и Ясперс стал для него помощником в отстаивании тезиса о том, что человек не сводим к животному физиологизму. Ясперс понимает жизнь как «бытие в собственном мире», как постоянный обмен между внутренним миром и тем, что его окружает. У человека этот процесс выходит на уровень осознанной способности к различению и активному воздействию на свой мир. «В итоге жизнь преодолевает самое себя, трансцендирует в иные возможные миры и поднимается даже над самим бытием в мире»[9]. Поэтому если с физиологической точки зрения психопатология исследует связь стимула и реакции, то с точки зрения феноменологической она из-

[8] *Ясперс К.* Общая психопатология. С. 58.

[9] Там же. С. 37.

учает интенциональную связь Я с предметным миром. «Душа *находит себя* в своем мире и *приносит* свой мир с собой»[10].

Душа, говорит Ясперс, не объект, она объективируется в своих проявлениях — соматических и речевых[11]. Поэтому научный статус психопатологии, не имеющей перед собой эмпирического объекта, оказывается под сомнением. Все то же самое Лакан говорит о психоанализе. Душа, по Ясперсу, есть не только сознание, но (порой даже в большей степени) бессознательное. Где нет сознания, там нет психической инстанции, но психическую жизнь невозможно вполне понять только как сознание и средствами одного лишь сознания. «Реальный опыт душевных переживаний необходимо дополнить теоретическим *фундаментом, выходящим за пределы сознания*»[12]. Для объяснения психической жизни необходимо работать с механизмами, действующими в сфере бессознательного, которые могут быть помыслены лишь в форме «психических или физических символов или аналогий»[13]. Таков смысл отхода Лакана от психиатрии к психоанализу, и таков общий смысл его учения.

События, происходящие за пределами сознания, продолжает Ясперс, могут объяснить феноменологию сознательной психической жизни. Однако они представляют собой чисто теоретические конструкции, а потому не вполне надежны. Лакан также чувствует это, что и заставляет его отказываться от четкого научного дискурса и говорить намеками. Психическую действительность, по Ясперсу, тем яснее можно познать, чем выше уровень ее развития. Поэтому и Ясперс, и Лакан предпочитают «классические крайности» — пациентов со сложным внутренним миром. Уровень же развития, или, как выражается Ясперс, *дифференциация*, зависит от двух причин: во-первых, от конституции (или предрасположенности), а во-вторых, от культурной среды. С течением времени Лакан все большее значение уделяет второй причине.

Психическую жизнь нельзя свести к нескольким универсальным началам или объяснить на основе четко сформулированных зако-

[10] Там же. С. 38.

[11] «Мы можем сколько угодно пытаться объективировать душу посредством символов или аналогий; но она все равно останется не объективируемым до конца *обрамлением бытия* (в философской традиции это принято обозначать термином “*объемлющее*”, *das Umgreifende*), внутри которого пребывают все отдельные объективные факты». (Там же. С. 34.)

[12] Там же.

[13] Там же. С. 35.

нов, подчеркивает Ясперс. Поэтому следует постоянно избегать теоретических предрассудков (как и предрассудков соматических, психологистских и интеллектуалистских). Кроме того, Ясперс предостерегает и против медицинских предрассудков, связанных с количественными оценками, объективными наблюдениями и диагностикой. Лакан счастливо избежал первых, но сделался жертвой последнего предрассудка, доверившись данным экспериментальной психологии в построении своей схемы *стадии зеркала*.

Исследователь-психопатолог есть нечто большее, чем простое вместилище знаний. Он становится инструментом собственного исследования. Исследователь должен *исповедовать* свои идеи, культивировать их, ибо «сами по себе они не доказывают правильность той или иной догадки, но являются источником ее истинности и значимости»[14]. Мы знаем о том, сколь важное значение уделял Лакан личности аналитика, считая, что обоснование своей деятельности тот находит в самом себе. Ясперс даже предлагает эскиз *переноса*, центрального для лакановского психоанализа[15].

В методологическом отношении Ясперс предлагает феноменологический подход, предметом анализа которого служат отдельные качества или состояния, извлеченные из «подвижного контекста психической жизни». Однако само по себе феноменологическое понимание статично, тогда как цель психопатологии заключается в том, чтобы «уловить динамику психического расстройства, психическую субстанцию в движении и многообразии внутренних соотношений, возникновение одних явлений из других»[16]. Лакан исповедует как раз такую «понимающую психопатологию» Ясперса,

14 Там же. С. 48.

15 «Можно принять участие во внутренней жизни другого человека, попытавшись обменяться с ним ролями; это своего рода драматическая пьеса, которая, однако, разыгрывается не на сцене, а в действительной жизни. Естественно, нужно внимательно вслушиваться в то, что говорят тебе другие, и при этом неизменно держать руку на собственном пульсе... Если мы хотим оставаться на почве науки, мы должны уметь объективировать эту способность души сопереживать другой душе. Сопереживание — это не то же, что знание; но, освещая вещи особым, проистекающим из самой его природы светом, именно оно предоставляет знанию необходимый материал. Совершенно индифферентное наблюдение проходит мимо сущности вещей. Беспристрастность и сопереживание неотъемлемы друг от друга и не должны рассматриваться как противоположности». (Там же. С. 48.)

16 Там же. С. 54.

в которой статическое понимание дополняется генетическим, то есть толкованием значения психических взаимосвязей и происхождения одних психических явлений из других, горизонтом которой выступает психическая целостность[17].

Имея своим объектом человека, психопатология, утверждает Ясперс, обнаруживает свойства гуманитарной науки. Поэтому психиатрия как систематически разработанная научная дисциплина не может практиковаться врачами, не получившими гуманитарной подготовки. К такому же выводу приходит и Лакан, который уже в 1930-е гг. в связи с делом сестер Папен занимает позицию, сходную с позицией Ясперса, солидарного с заявлением Канта: «...Если кто-нибудь преднамеренно натворил что-то и встает вопрос, виновен ли он в этом и как велика его вина, стало быть, если прежде всего надо решить вопрос, был ли он тогда в уме или нет, то суд должен направить его не на медицинский, а (ввиду некомпетентности судебных органов) на философский факультет»[18]. Компетентный психиатр, по Ясперсу, должен иметь подготовку, сопоставимую с той, которую получают на философском факультете. Это не значит, что философию можно применять в психиатрии, однако именно философия способна организовать мышление психопатолога.

Ясперс провозгласил отказ от разграничения нормы и патологии, который Лакан поставил в центр своего учения. Он не желает видеть в бредовой идее ложное представление. «Бредовая идея — это первичный феномен, который важно увидеть в его истинной сущности. Мыслить о чем-либо как о реальном, переживать его как реальность — таков психический опыт, в рамках которого осуществляется бредовая идея»[19]. Логическая реальность, то есть объективное или в-себе-сущее, убедительна лишь в том случае, если индивид переживает ее как присутствие. Поэтому реально то, что дано в конкретном чувственном восприятии; дедуцировать переживае-

[17] «В связи с категорией целого мы можем утверждать следующее: целое предшествует своим частям; целое не сводится к сумме частей, а представляет собой нечто большее; целое есть самостоятельный и первичный источник; целое есть форма; соответственно, целое не может быть познано только исходя из составляющих его элементов. Целое может сохраниться, даже если его части утрачиваются или меняются. Невозможно ни вывести целое из частей (механицизм), ни вывести части из целого (гегельянство)». (Там же. С. 56.)

[18] *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. — СПб.: Наука, 1999. С. 270.

[19] *Ясперс К.* Общая психопатология. С. 129.

мую реальность из реальности логической невозможно. Поэтому Ясперс приходит к выводу о том, что «реально то, что *оказывает нам сопротивление*». Лакан следует этому положению, понимая фрейдовское сопротивление в ясперсовском духе, а не наоборот, как могли бы предположить *ортодоксальные* фрейдисты. Именно у Ясперса, а не у Фрейда, склонного к метафизике, находит Лакан мысль о том, что «сама реальность на практике есть для нас всегда истолкование значения вещей, событий и ситуаций. Понять реальность — это понять значение»[20]. Более того, всякое суждение о реальности, говорит Ясперс, есть итог осмысленного усвоения непосредственного опыта. Реальность проявляет себя лишь в контексте опыта, в опыте как целом. А сама «реальность наших суждений о реальности — это текучая реальность нашего разума»[21].

Ни суммирование эмпирического материала, ни разработка схемы «человеческой» структуры не ведут к постижению загадки человека. Человек как целое вообще не может быть самостоятельным предметом научного исследования, ибо познаваемое исчерпывает себя в частном. «Загадка возникает у границ *индивидуального*. То, что присуще индивиду, не может быть объяснено ни через что иное: индивидуальное объясняет себя само»[22]. Лакана можно обвинять в мессианских претензиях или в сектантстве, но все это кончалось у границ индивидуального.

Конечно, формула «Жане + Ясперс = Лакан» не отражает реального положения вещей. Слагаемых должно быть гораздо больше, а сумма все равно не даст нам фигуры Лакана. И тем не менее эти два автора могут с полным основанием считаться прямыми предшественниками Лакана, о чем свидетельствуют как историко-биографические данные, так и структурное совпадение предложенных ими систем психопатологии с ключевыми положениями лакановского учения.

20 Там же. С. 130.

21 Там же. С. 131.

22 Там же. С. 901.

ГЛАВА 2.
ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

Говоря о той практике, которую представляет собой анализ, я попытался поиски истины, ее ловлю, описать словом. Ведь истина этой практики подвижна, скользка, обманчива. И неужели не в состоянии вы понять, почему? Да потому, что практика психоанализа вынуждена продвигаться к истине путем обмана. А что еще, по-вашему, представляет собой перенос, перенос в то, у чего в месте Другого нет Имени?

Ж. Лакан. *Имена Отца*

«Психоанализ — не наука, а практика»[1], — настаивал Лакан. Вместе с тем это такая практика, которая выступает моментом теории и неразрывно с ней связана, поскольку аналитический опыт представляет собой «не что иное, как структуру дискурса»[2]. Психоанализ у Лакана постоянно оборачивается то одной стороной, то другой. Наукой он не является в том отношении, что не может быть передан во всей полноте средствами университетского дискурса, нуждаясь в *переносе*. Однако сам *перенос* становится возможен лишь благодаря теоретической состоятельности психоанализа.

Для Лакана крайне важны все те превращения, которые претерпевает психоанализ в своем развитии, ведь именно «превратности» этого развития дают ему сведения о самой природе психоаналитического опыта — человеческого опыта, скрытого от самого себя. Заниматься исследованием такого опыта — значит применять к анализу выработанную им самим схему. «В конце концов, не является ли он сам окольным путем к бессознательному?»[3] А это, в свою очередь, означает, что психоанализ не сводится к медицинской квали-

1 *Lacan J.* Conférences dans les universités nord-américaines: le 2 décembre 1975 au Massachusetts Institute of Technology // Scilicet. 1975. №.6–7. P. 53.

2 *Лакан Ж.* Семинары. Т. 17. С. 14.

3 *Лакан Ж.* Семинары. Т. 1. С. 34.

фикации и не может бесконечно ссылаться на клиническую базу. Теория и практика психоанализа, по Лакану, связаны таким образом, что неудача одного влечет за собой неудачу другого. Сама теория представлялась ему «своего рода бесконечным анализом»[4].

Психоанализ занимает в некотором смысле привилегированное положение в ряду наук: с точки зрения науки постичь бытие невозможно, поскольку оно не может стать объектом, а психоанализ представляет собой опыт, позволяющий обозначить на горизонте восприятия ту точку, в которой бытие исчезает. Лакан утверждал, что психоанализ, чьи достижения заключаются в увеличении неизвестного и не-знаемого, примыкает не к науке в аристотелевском определении, но к диалектике, как ее определяли досократики и Платон[5]. Психоанализ, по мысли Лакана, отнюдь не имеет своей задачей дать человеку психологический или какой-либо иной комфорт. «Становиться гарантом буржуазной мечты у психоаналитика никакого резона нет»[6]. Подлинная цель психоанализа — в том, чтобы поставить человека лицом к лицу с реальностью человеческого удела, привести его к границам того, что он есть и что он не есть, где становится очевидно, что сам Эдип комплексом Эдипа не страдал.

Смысл открытия Фрейда, по Лакану, заключается в том, что желание не сводится к животному инстинкту и что решающее значение в нем имеет *символ*. Поэтому желание оказывается в центре этических размышлений современности. Бессознательное может быть расшифровано, причем его технической характеристикой и вместе с тем элементом оказывается означающее. «Подлинный психоанализ основывается на связи человека с речью»[7]. Бессознательное подчиняется законам языка, «каузальности, которую следует назвать скорее логической, чем психической»[8].

Психоанализ, по традиции оплачиваемый анализантом, должен таковым и оставаться. В «Римской речи» Лакан говорил, что «допустить содержание субъекта за счет учреждения психоанализа... в виде платы за ту услугу, которую он в качестве клинического случая оказывает науке, значит обречь его на окончательное отчуждение от его собственной истины»[9]. Если бы аналитики не брали денег за свои

4 *Schneiderman S.* Jacques Lacan. The Death of an Intellectual Hero. P. 36.

5 *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 2. С. 504.

6 *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 7. С. 386.

7 *Lacan J.* La psychanalyse vraie et fausse // Âne. 1992. №.51. P. 24.

8 Ibid. P. 25.

9 *Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. С. 81.

услуги, заявил он в 1955 г., пациенты стали бы жертвами своей откровенности, оказавшись в долгу у аналитиков[10]. Однако три года спустя Лакан заявил, что психоанализ представляет собой «совместное предприятие», так что и расходы должны ложиться не только на анализанта, но и на аналитика. Последний должен оплачивать речь пациента, подвергаемую психоаналитической интерпретации, явления, обнаруживаемые в переносе, и раскрываемые пациентом подробности своего интимного существования[11]. Впрочем, на деле Лакан был далек от мысли о том, чтобы оплачивать труд своих пациентов.

В интервью с М. Шапсаль Лакан очень четко выразил свое понимание психоанализа:

«**Экспресс**»: *«Психоаналитик» – это что-то пугающее. Возникает ощущение, что он может управлять вами по собственному усмотрению... что он знает о мотивах ваших поступков больше, чем вы сами.*

Лакан: Не стоит преувеличивать. И потом, вы думаете, что такое впечатление производит только психоанализ? Экономист многим представляется столь же таинственной фигурой, как и аналитик. В наши времена пугает любой эксперт.

Все, кто считает психологию наукой, верят, что она может проникать в глубины.

Так и с психоанализом: вы чувствуете, что утрачиваете собственную приватность, поскольку аналитик способен разглядеть нечто потаенное в том, что вам представляется совершенно ясным. Вы оказываетесь голым, без всяких покровов, под опытным взглядом, и сами не ведаете того, что показываете ему.

«**Экспресс**»: *Это своего рода терроризм, чувство, что вас насильственно отбирают у самого себя...*

Лакан: Психоанализ, по человеческим меркам, действительно имеет черты вторжения и скандала, что можно уподобить, по меркам космоса, коперниканской децентрации мира: земля, место жительства человека, больше не является центром мира!

Хорошенькое дело: психоанализ сообщает вам, что вы больше не являетесь центром самого себя, поскольку внутри вас есть другой субъект, бессознательное!

Эту новость сперва восприняли не слишком хорошо. Говорили об иррационализме, который хотели приписать Фрейду. Однако все было нао-

10 *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 2. С. 290.

11 *Lacan J.* La direction de la cure et les principes de son pouvoir // La psychanalyse. 1961. №.6 («Perspectives structurales»). P. 151.

борот: Фрейд не только рационализировал то, что до тех пор сопротивлялось рационализации, но показал в действии мыслящий разум как таковой, то есть приблизился к тому, что мыслит и функционирует логически без ведома субъекта, даже в том, что традиционно относили к области неразумия, так сказать, к области страсти.

Именно этого ему не могли простить. Ему еще сошло бы с рук введение понятия сексуальных влечений, которые овладевают субъектом без предупреждения и безо всякой логики; но чтобы сексуальность стала местом речи, чтобы невроз оказался болезнью, которая говорит, — это дело немыслимое, и даже его ученики предпочитают об этом не говорить.

Не стоит видеть в аналитике «инженера душ»; это не физик, он не исходит из отношений причины и следствия: его наука — *чтение*, *чтение смысла*.

Несомненно, именно поэтому, не зная, что в действительности скрывается за дверью кабинета, его склонны принимать за колдуна, и даже в большей мере, чем кого бы то ни было еще.

«**Экспресс**»: *А тот, кто раскрыл эти страшные тайны, чувствует запах серы...*

Лакан: Необходимо, кстати, уточнить, какого рода эти тайны. Это не тайны природы, которые открывают физические или биологические науки. Если психоанализ проливает свет на факты сексуальности, это не значит, что он обращается к ним на уровне реальности или биологического опыта.

«**Экспресс**»: *Однако разве Фрейд не открыл, как открывают неизвестный континент, новую область психики, которую мы называем «бессознательным»? Фрейд – это Христофор Колумб!*

Лакан: Для того, чтобы узнать, что существует целая область психических функций за пределами досягаемости сознания, не нужно было ждать Фрейда! Если уж вам так дороги сравнения, то Фрейд — это скорее Шампольон! Фрейдистский опыт располагается не на уровне инстинктов или жизненных сил. Они обнаруживают свое существование, да простят мне это выражение, лишь как нечто второстепенное.

Фрейд вовсе не считает, что инстинкты имеют первостепенную важность. Анализант существует лишь постольку, поскольку он уже артикулирован в том, что придает сингулярность истории субъекта. Субъект может быть познан в той мере, в какой психоанализ делает возможным «трансфер» этой артикуляции.

Иначе говоря, если субъект «вытесняет», это не значит, что он отказывается осознавать нечто, что могло бы оказаться инстинктом, — давайте возьмем как пример сексуальный инстинкт, который стремится к проявлению в гомосексуальной форме: субъект не вытесняет свою гомосек-

суальность, он вытесняет речь, в которой эта гомосексуальность играет роль означающего.

Как видите, вытесняется не что-то неясное и запутанное; это не какая-то потребность или тенденция, которая прежде была артикулирована (она не могла быть артикулирована, поскольку подверглась вытеснению), это речь, уже артикулированная, *уже оформленная в языке*. Вот и все.

Там, где «Оно» подверглось вытеснению, «Оно» говорит...

«**Экспресс**»: *Вы утверждаете, что субъект вытесняет речь, артикулированную в языке. Однако это совсем не то, что мы чувствуем, сталкиваясь с человеком, переживающим психологические трудности, например, страх или преследование. Такое поведение представляется по большей части абсурдным, бессвязным; и если мы улавливаем хоть что-то, имеющее значение, то это что-то невнятное, какой-то лепет, располагающийся ниже уровня языка. Да и сам он чувствует, что им управляют какие-то таинственные силы, которые называют «невротическими» и которые проявляются в иррациональных движениях, сопровождающихся чувством потерянности и тревогой!*

Лакан: Симптомы, о которых вы с такой уверенностью говорите, представляются вам иррациональными только потому, что вы берете их изолированно, и потому, что вы хотите однозначно интерпретировать их.

Взгляните на египетские иероглифы: пока разбирались, каков общий смысл соколов, цыплят, людей стоящих, сидящих или идущих, письмо не поддавалось расшифровке. Дело в том, что взятый отдельно маленький знак «сокол» ни о чем не говорит; он приобретает смысловую значимость только будучи взятым в той системе, к которой он принадлежит.

Итак, явления, с которыми мы имеем дело в анализе, принадлежат к тому же порядку, к порядку языка.

Психоаналитик — не открыватель неведомых континентов или первооснов, а лингвист: он учит расшифровывать письмо, которое предстает ему, с точки зрения целого. Но оно останется неразборчивым, пока у нас нет ключа, пока мы не знаем его законов.

«**Экспресс**»: *Вы говорите, что это письмо «предстает с точки зрения целого». Однако если Фрейд и сказал что-то новое, так это то, что в области психического болезнь существует благодаря сокрытию, благодаря тому, что мы скрываем часть нашего Я, вытесняем ее.*

А иероглифы не подверглись вытеснению, они запечатлены в камне. Не кажется ли вам, что ваше сравнение носит слишком общий характер?

Лакан: Напротив, его надо понимать буквально: то, что в анализе психики подлежит расшифровке, всегда здесь, оно присутствует изначально. Говоря о вытеснении, вы забываете о том, что у Фрейда вытеснение, каким он его сформулировал, неразрывно связано с феноменом, получившим название «возвращение вытесненного».

Там, где что-то вытеснено, нечто продолжает функционировать, нечто продолжает говорить, благодаря чему мы можем его центрировать, обозначить место вытеснения и болезни, сказать «это здесь».

Это понятие трудно для понимания, поскольку, когда мы говорим о «вытеснении», мы представляем себе непосредственное давление — например, давление на мочевой пузырь, — то есть неясную и неопределимую массу, что ломится в дверь, которую ей не хотят открыть.

Так что в психоанализе вытеснение — это не вытеснение вещи, но вытеснение истины.

Что происходит, когда хотят вытеснить истину? Вся история тирании говорит нам об этом: истина высказывается в другом месте, в другом регистре, в шифрованном языке, в тайном коде.

Именно это и происходит с сознанием: вытесненная истина упорствует, транспонируясь в другой язык, язык невротический.

За тем исключением, что в этот момент говорит уже не субъект, говорит «Оно», «Оно» продолжает говорить; и происходящее целиком определяется способом дешифровки, как это происходит с утраченными текстами.

Истина не уничтожена, она не сгинула, она по-прежнему присутствует здесь, но становится «бессознательной». Субъект, который вытеснил истину, больше не управляет своей речью и не пребывает в ее центре: функционируют лишь вещи и артикулированный ими дискурс, *в отсутствие субъекта*. Именно это место за пределами субъекта мы называем бессознательным в строгом смысле.

Как видите, то, что утрачено, истиной не является, это ключ к новому языку, в котором она отныне высказывается.

Здесь и вступает в дело психоаналитик[12].

И далее:

Лакан: В психоаналитической подготовке, какой она существует сегодня — занятия медициной, а затем учебный психоанализ, проводимый квалифицированным аналитиком, — упускается кое-что очень существенное, без чего, я уверен, нельзя стать действительно образованным психоаналитиком: изучение лингвистических и исторических дисциплин, истории религий и т.п. Уточняя свою мысль относительно такого образования, Фрейд воскрешает старый термин, который мне нравится использовать: universitas litterarum.

Занятий медициной явно недостаточно, чтобы понимать, о чем говорит анализируемый, то есть, к примеру, различать присутствующие в его

[12] *Lacan J.* Les clefs de la psychanalyse. Entretien avec Madeleine Chapsal // L'express. 1957. №.310 (31 mai). P. 20.

дискурсе символы, мифы, или просто улавливать смысл того, о чем он говорит, как мы улавливаем или не улавливаем смысл текста.

По крайней мере, сейчас серьезное изучение текстов и фрейдистского учения нашло прибежище у Жана Делая в Клинике психических и органических расстройств.

«**Экспресс**»: *Вы полагаете, что, попав в руки к недостаточно компетентным лицам, психоанализ, каким его изобрел Фрейд, рискует исчезнуть?*

Лакан: В настоящее время психоанализ все более сводится к запутанной мифологии. Можно обозначить несколько примет: обезличивание комплекса Эдипа, акцентирование пре-эдипальных механизмов, фрустрации, замещение термина «тревога» термином «страх». Это не значит, конечно, что фрейдизм в своей первоначальной форме повсеместно исчезает. Его явные манифестации можно наблюдать во всех гуманитарных науках.

Я часто думаю о том, что мне недавно сказал мой друг Леви-Строс: с точки зрения этнографии комплекс Эдипа представляет собой фундаментальный миф, родившийся в нашу эпоху.

Достойно удивления, что один-единственный человек, Зигмунд Фрейд, сумел свести воедино значительное количество явлений, прежде существовавших изолированно, создав координированную сеть, и изобрел одновременно и науку, и область применения этой науки.

Но по отношению к этому гениальному творению Фрейда, пронизавшему его эпоху подобно лучу света, практика сильно отстает. Я говорю это с полной убежденностью. И мы вернем себе доверие лишь тогда, когда появится достаточно образованных людей, которые сделают то, чего требует любая научная работа, любая техническая работа, любая работа, где талант может провести борозду, но где после него нужна армия рабочих для жатвы[13].

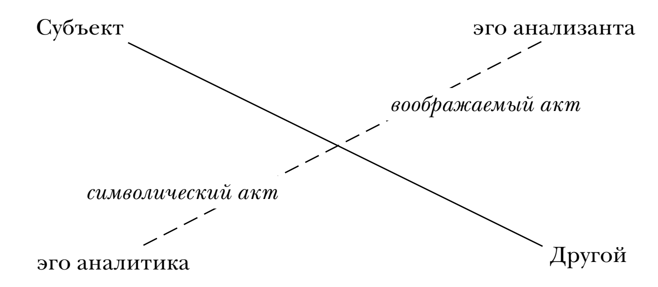
Психоанализ для Лакана — не мировоззрение или философия, дающие ключ к мирозданию, но, скорее, особенное *видение*, исторически связанное с понятием субъекта. В силу такого понимания он разошелся с «менеджерами душ» из Международной психоаналитической ассоциации, страдающими местечковостью. Фрейд задумывал свой проект как церковь, говорил Лакан в 1966 г., однако его последователи превратили его в синагогу[14].

Несмотря на свою склонность к деспотизму, Лакан декларировал отказ от патерналистского отношения к пациенту. Эта декларация имеет теоретическое обоснование: в психоаналитическом акте

[13] Ibid. P. 22.

[14] *Lacan J.* Interview à la Radio Télévision Belge // Quarto. 1982. №.7. P. 8.

встречаются не двое (то есть аналитик и пациент), а четверо: пациент как субъект и как эго, аналитик как эго и как Другой. Схема *переноса* в психоанализе, соответственно, принимает следующий вид:



Аналитик может заниматься интерпретацией, лишь занимая позицию Другого. Никакой позиции *вне переноса* для интерпретатора не существует, поскольку позиция вне языка, из которой можно было бы судить о языке, не опираясь непосредственно на язык, невозможна. При этом Другой выступает как Закон, как фигура Отца, будучи связан с символическими кодами языка. Поэтому аналитику следует препятствовать стремлению своего Эго занять позицию Другого. Психическая индивидуальность аналитика должна стереться, чтобы не располагать на уровне Воображаемого то, что должно подвергнуться интерпретации на уровне Символического. Само явление *сопротивления*, по Лакану, возникает из-за того, что аналитик отказывается занять символическую позицию, располагаясь вместо этого на оси Воображаемого.

И тем не менее, как сказал Лакан, «психоанализ — не наука, а практика». Как заметила Э. Куинни, «сам факт существования “французского психоанализа” доказывает, что он так и не достиг научного статуса. Никто ведь не говорит о “французской” физике, химии или биологии»[15]. Действительно, там, где в бессознательном стираются границы субъекта и объекта (по крайней мере, в традиционном понимании), не может быть «науки о человеке». Или, что то же самое, это, по выражению Э. Раглэнд-Салливен, «наука столь далеко идущая, что предвещает новую эру»[16].

Не будем забывать, что успех Лакана у интеллектуалов объясняется не только и не столько блеском его теоретических выкладок,

[15] *Quinney A.* Psychoanalysis is on the Couch: France Celebrates Freud in 2000 // French Cultural Studies. Vol. 15. №.2. P. 116.

[16] *Ragland-Sullivan E.* Stealing Material // Lacan and the Human Sciences / Ed. A. Leupin. — Lincoln (Nebr.); L.: University of Nebraska Press, 1991. P. 97.

но и обаянием личности этого психоаналитика-аристократа и изысканностью его языка. Лакан покорил (некоторые авторы говорят даже «соблазнил») французских интеллектуалов своей изысканностью, которой недоставало фрейдизму. Лакан представлял себе психоанализ не как медицинскую теорию и практику, но как опыт межличностного общения. Недаром его концепция стала популярной прежде всего в художественной и литературной среде, а его диссертация «О паранойяльном психозе в его отношении к личности» была опубликована не в специальном издании, а в журнале сюрреалистов «Минотавр». И это неудивительно: во Франции психоанализ добился признания не через медицинское сообщество, но через сюрреализм. Кроме того, это соответствовало позиции самого Лакана, утверждающего, что человек — существо внеприродное, детерминирующие его силы лежат в сфере культуры, а его влечения являются символическими культурными образованиями.

ДОПОЛНЕНИЕ: ЛАКАН И ПСИХОЛОГИЯ

> *Чтобы говорить, психоанализ вынужден овладевать каким-то чужим, несколько неуклюжим, еще непсихоаналитическим дискурсом. Таким удаленным, отсталым дискурсом, отягощенным старинной культурой и риторикой, служат в данном случае ошметки психологического дискурса. Такова чуть ли не функция психологии – представляться психоанализу как «хороший» объект.*
>
> Р. Барт. *Ролан Барт о Ролане Барте*

Лакан всегда отзывался о психологии самым уничижительным образом: «…В психологии никто ничего особенного не знает; разве лишь то, что сама психология есть не что иное, как искажения перспективы человеческого бытия».[17] Психология в его глазах связывалась с идеалом адаптации, то есть приведения невротика к некой «норме», и на горизонте всегда маячил американский адаптационизм, черпающий вдохновение в бихевиоризме. Его поражало, как могут люди, не давшие себе труда прочитать Спинозу и Декарта, тратить огромное количество времени на бессмысленные эксперименты, доказывающие или опровергающие только то, что существует в самих этих экспериментах. Для психологов он всегда держал наготове выражения «идиот» и «имбецил».

[17] *Лакан Ж.* Семинары. Т. 1. С. 364.

«Истины» психологии загоняют людей в рамки тех или иных классификационных схем. Если же что-то в них не вписывается, психологи объявляют его несуществующим. Лакан, напротив, рассматривает всякого человека как сингулярный субъект (причем речь неизменно идет о субъекте бессознательного). Приведение пациента к «норме» представляется ему репрессией в отношении субъекта. Невротики редко хотят стать «нормальными»; чаще они страдают от того, что не могут общаться с «нормальными» людьми. Анализант не желает получить от аналитика совет о том, как ему жить, он желает общения, которое и становится возможным в *переносе*.

Пожалуй, к Лакану применимы слова Э. Канетти:

> Говоря о здоровье, о работе, о планах на будущее, он ждал маленьких реплик вроде: «Тогда было лучше!» или: «Какая у меня теперь пустая и глупая жизнь!», «Лучше бы мне опять заболеть!», «Зачем вы сделали меня здоровым?»... «Душевное здоровье — это своего рода тупоумие», «Следовало бы прекратить вашу деятельность! Вы отняли у меня самое драгоценное», «Я ценю вас только как друга. Ваша профессия — преступление перед человечностью», «Стыдитесь, сапожник, калечащий души!», «Верните мне мою болезнь!»...[18]

С такими речами могла бы обратиться к Лакану несчастная Маргарита Анзье, у которой он вместе с болезнью похитил ее сочинения.

Британский психиатр Р. Д. Лэйнг, о котором Лакан отзывался с большой симпатией, сходным образом заявлял, что шизофреник — это «расколотое» Я, и традиционная психиатрия дублирует этот раскол вербальным и концептуальным расщеплением. Этого «Шалтая-Болтая», считает Лэйнг, невозможно собрать с помощью расщепленных в своей двусоставности терминов — «психофизическое», «психосоматическое», «психопатологическое» и т.п. Шизофреник, говорит Лэйнг, «непостижим», поскольку все его переживания структурированы способом, радикально отличающимся от «нормального». Более того, формальные элементы речи у него упорядочены необычным способом: там, где мы воспринимаем связи как само собой разумеющиеся, для шизофреника существуют непреодолимые разрывы.

Сегодняшние психологи оказываются в непростом положении: игнорировать лаканизм стало невозможно, так что им приходится

[18] *Канетти Э.* Ослепление / Пер. С. Апта. — М.: Панорама, 1992. С. 417.

некритически принять лакановские идеи, забыв о его собственном неприятии психологии. Критическая оценка лаканизма оказывается в данном случае невозможной: либо вы принимаете лаканизм, и тогда о критике говорить не приходится, либо вы оцениваете лакановское учение с точки зрения, например, экспериментальной психологии, а это значит, что вы заранее отказываетесь от него, считая основания экспериментальной психологии a priori верными, и критического анализа опять-таки не получается[19]. Комбинировать же лаканизм с ортодоксальной психологией развития не представляется возможным[20].

Однако все критические, а порой и издевательские, высказывания Лакана в адрес психологии несколько размываются тем обстоятельством, что сам он время от времени был склонен опираться на экспериментальную психологию. Так, в своей «Стадии зеркала» он ссылается на работы В. Келера, Дж. Болдуина и Ш. Бюлер. В. Келер был одним из основателей гештальт-психологии и исследовал поведенческие реакции шимпанзе. Дж. Болдуин также занимался экспериментальными исследованиями и исповедовал психологию развития. Ш. Бюлер, как и Келер примыкавшая к гештальтпсихологии, занималась экспериментальным изучением детской психики. Ни один из этих трех авторов не симпатизировал Фрейду, однако Лакан предпочел их французским психологам.

Это предпочтение сыграло с ним скверную шутку: опираясь на экспериментальную психологию своего времени, Лакан сделал

19 Кроме того, полемика между лаканистами и антилаканистами также оказывается непродуктивной. Как замечает С. Бенвенуто, «...и врагов, и почитателей Лакана, страстных, подобно членам религиозной секты, кое-что объединяет: и те, и другие избегают, говоря о Лакане, рациональной аргументации. Враги ограничиваются фразами типа “проза Лакана — лишь дым в глаза, он — шарлатан, преисполненный пустых слов”. Короче говоря, они отказываются от какого-либо связного опровержения. С другой стороны, *фанаты* Лакана, когда их просят прояснить некоторые противоречивые, спорные, неправдоподобные моменты его теории, зачастую впутываются в самозареференцированный дискурс, объясняя одни лакановские понятия другими. Для них мысль Лакана выпутывается из сложной ситуации так же, как это делал барон Мюнхгаузен, который тащил себя за волосы из болота». (*Бенвенуто С.* Мечта Лакана. С. 13–14.)

20 Развернутую критику попыток такой комбинации недавно предпринял И. Паркер: *Parker I.* Jacques Lacan, Barred Psychologist // Theory & Psychology. 2003. №.13. P. 95–115.

вывод о том, что, хотя детеныш шимпанзе опережает человеческого ребенка в инструментальном развитии, ребенок, в отличие от шимпанзе, распознает свое отражение в зеркале. Однако недавние исследования по этологии показали, что шимпанзе также способны распознавать свое отражение (гориллы к этому неспособны). Лакан построил свое учение о *стадии зеркала*, центральное для его учения, на экспериментальных данных, сомнительных уже в его время и опровергаемых сегодня. Альянс с экспериментальной психологией не привел к добру. Но теперь уже слишком поздно пересматривать основания лаканизма. Слишком многие двинулись вслед за Лаканом[21].

Что же, психологи-экспериментаторы, отвергающие учение Лакана, могут возрадоваться? Едва ли, ведь это именно экспериментальная психология подвела Лакана, показав свою ненадежность. Лаканисты же могут извлечь из этого свой урок: теории не стоит следовать за практикой. Напротив, практика должна поверять теорию, выступая одним из ее моментов. Таким образом, историческая правота остается все же за Лаканом, неизменно настаивавшим на примате теории. Учитывая горький опыт Лакана, лаканистам стоило бы отказаться от союза с психологией, во всяком случае, с такой, какой мы ее знаем сегодня. Психологам же, желающим вывести свою дисциплину на более высокий интеллектуальный и общекультурный уровень, следует обращаться с лакановскими текстами с большой осторожностью и не пытаться преуменьшить враждебность Лакана к психологии[22].

21 См., например, статью Ш. Уиннабст, в которой исследование расизма отталкивается от лакановской схемы *стадии зеркала*, а белизна кожи европейцев рассматривается как предпосылка фаллоцентризма (белый цвет означает отсутствие, что порождает комплекс кастрации у ребенка, знакомящегося с собственным образом): *Winnubst Sh.* Is the Mirror Racist? Interrogating the Space of Whiteness // Philosophy and Social Criticism. Vol. 30. №.1. P. 25–50.

22 Об опасностях такого преуменьшения см. статью И. Паркера: *Parker I.* Psychology. Seven Theoretical Elements // Theory & Psychology. 2005. Vol. 15. №.2.

ГЛАВА 3.
ЛАКАН И ФРЕЙД

«Сохранить великую традицию – это значит каждый раз формировать ее заново».

К. Ясперс. *Общая психопатология*

Фрейдовский психоанализ впервые сделал психологию популярной, так что эта отрасль человеческого знания стала привлекательной для всех гуманитарных исследований. Одним из следствий этого феномена была принципиальная гуманизация науки. Примечательно утверждение А. Менегетти: «...Мы подходим к такому всплеску массового интереса к психологии, что профашистские отклонения будут более невозможны»[1].

Фрейд сконструировал стройную теорию (вернее, пожалуй, было бы назвать ее гипотезой) психоанализа, хотя он и не был первым врачом, заговорившим о бессознательном (Unbewugt) и отказавшимся от органической теории истерических расстройств[2]. Его положение о пансексуальности психической жизни индивида и учение о бессознательном оказали огромное влияние на всю западную культуру. При этом большинство авторов, обращающихся к фрейдизму, забывают о том, что Фрейд был врачом, и стремятся представить его гуманитарным мыслителем. Между тем мышление Фрейда всегда было сугубо клиническим, что определило отсутствие единства в его концепции и непрерывное уточнение собственного учения. «Значение Биша, Джексона, Фрейда для европейской культуры доказывает не то, что они были в той же мере философами, как

[1] *Менегетти А.* Реклама: факт, корни и власть // Психология и психоанализ рекламы: Личностно-ориентированный подход / Под ред. Д. Я. Райгородского. – М., 2001. С. 5.

[2] См.: *Andersson O.* Studies in the prehistory of psychoanalysis. The Etiology of psychoneuroses and some related themes in Sigmund Freud's scientific writings and letters, 1886–1896. – Stockholm, 1962.

и врачами, но то, что в этой культуре медицинская мысль по полному праву заняла статус философии человека»,[3] — писал М. Фуко.

Автор замечательной биографической книги о Фрейде Р. Дадун предостерегает исследователей творчества «отца психоанализа» от трех типичных ошибок — медикализации, биологизации и культурализации. «Медикализировать Фрейда, — пишет Р. Дадун, — значит признавать в нем лишь специалиста по “нервным болезням”, практикующего под крышей дома на Берггассе, 19, в Вене...»[4] Это означает пренебрежение его литературной деятельностью и тонкой игрой гуманитарного ума. Парадокс медикализации фрейдизма заключается в том, что вся внемедицинская область деятельности человечества оказывается пронизанной медициной. Мысль Фрейда, тяготеющая к позитивистскому пониманию реальности, непосредственно близка к биологии, однако в то же время она выступает против биологии, и это позволяет ей открыть путь новой психологии[5]. Культурализация же Фрейда отодвигает на задний план его деятельность в области изучения неврозов и биологии. Таким образом, нам следует постоянно помнить о различных аспектах его деятельности и не гипостазировать ни один из них.

Впрочем, надо признать, что некоторые основания рассматривать Фрейда как гуманитарного мыслителя все же есть. В молодости Фрейд серьезно изучал гистологию нервных тканей и занимался в Венской городской больнице лечением органических заболеваний нервной системы, однако он испытывал отвращение к врачебной работе. Позже он признавался, что в молодости его привлекала философия, и в 1896 г. писал В. Флиссу[6], что переход от медицины к психологии представляется ему осуществлением его юношеских стремлений к философии. Как известно, в студенческие годы Фрейд посещал лекции Ф. Брентано, который оказал на него значительное влияние. И вообще, он понимал свой метод как максимально широкий, пригодный не только для узких рамок терапевтических исследований, но и для академической психологии[7]. Его

[3] *Фуко М.* Рождение клиники / Пер. А. Ш. Тхостова. — М., 1998. С. 295.

[4] *Дадун Р.* Фрейд / Пер. Д. Т. Федорова. — М., 1994. С. 255.

[5] Там же. С. 265.

[6] *Freud S.* La Naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess, Notes et Plans (1887–1902). — P., 1962.

[7] «...Он надеялся, — пишет Б. Ницшке, — что на основании интерпретации психических феноменов, возникающих в контексте уникальных психоаналитических межличностных отношений и зафиксированных при помощи разрабо-

проект во многом удался, хотя психоанализ, надо признать, так и не стал ни медицинской теорией, ни гуманитарной концепцией. Для первого он слишком маргинален, для второго — чересчур отдает клиникой. «Стиль рассуждений Фрейда синтезирует рациональное и иррациональное»[8], — пишет Л. С. Драгунская. На наш взгляд, речь здесь должна идти не о синтезе, но о мифологизации рационалистических представлений.

Фрейд категорически утверждал: «Психоанализ — мое творение»[9]. Однако мы должны признать, что основной его заслугой было, скорее, гениальное обобщение взглядов своей эпохи. До сих пор не разрешен спор между Фрейдом и П. Жане о приоритете в открытии бессознательного. Фрейд начал свою деятельность в русле школы Т. Мейнерта, рассматривавшего все психические расстройства как следствия анатомо-физиологических изменений. От подобных взглядов основатель психоанализа вскоре отказался. Французский учитель Фрейда Ж. Шарко утверждал, что невротические симптомы порождаются человеческой мыслью. Фрейдовская концепция истерии стала развитием этой идеи. Переход от психического к соматическому в современной медицине остается такой же проблемой, как и во времена Фрейда, но последнему это затруднение представлялось в принципе разрешимым. У Шарко Фрейд заимствовал и представление об определяющей роли «генитального фактора» в возникновении истерических расстройств[10]. Фрейдовское выступление с идеями Шарко в Венском медицинском обществе в 1886 г. «разверзло пропасть между ним и венской медицинской средой и воздвигло барьер непонимания, и поныне разделяющий медицину и психоанализ: современная медицинская наука так и не признала роль бессознательного и фантазмов в многочисленных заболеваниях, даже в ярко выраженной истерической конверсии...»[11]

танного им метода наблюдения, удастся выдвинуть теорию, которая... могла бы послужить фундаментом для психологии в целом». (*Ницшке Б.* Психоанализ и академическая психология / Пер. С. С. Панкова // Ключевые понятия психоанализа / Под ред. В. Мертенса. — СПб., 2001. С. 37.)

[8] *Драгунская Л.* С. Переживание, рациональность и континуум: (К специфике фрейдовского дискурса) // Вопросы философии. 2004. №.10. С. 138.

[9] *Фрейд З.* Очерк истории психоанализа / Пер. М. Вульфа / Я и Оно: Труды разных лет. — Тбилиси, 1991. Т. 1. С. 15.

[10] Там же. С. 21.

[11] *Шерток Л., де Соссюр Ф.* Рождение психоаналитика: (От Месмера до Фрейда) / Пер. Н. С. Автономовой. — М., 1991. С. 136.

С этим связан неоднозначный статус психоанализа — между наукой и «ненаучным» гуманитарным знанием.

Медицина была одной из немногих «свободных профессий», доступных для евреев в Австро-Венгерской империи XIX в., что, по-видимому, и определило для Фрейда выбор профессии. Он стал «Nervenarzt» — «доктором нервов». «Психиатрия» — термин XIX в.; во времена Фрейда психиатр являлся государственным служащим в государственной психиатрической клинике или приюте, и его пациенты были, по сути, заключенными. Патерналистская психиатрия выступала как институт принудительного опекунства над умственно неблагонадежными людьми. В Австро-Венгрии врачи-евреи не могли стать психиатрами — государственными служащими, — но только «докторами нервов». Пациент психоаналитика принципиально отличается от пациента психиатра XIX в. — отношения здесь строятся, как на свободном рынке: клиент оплачивает предоставляемые ему услуги. В этом радикальное отличие психоанализа от предшествующей ему традиции лечения психических расстройств — отличие буржуазной свободы от патерналистского принуждения. Современный американский антипсихиатр Т. Шаш[12] уподобляет психиатра католическому священнику, а психоаналитика — раввину диаспоры: если католический священник имеет полномочия сжечь еретика, а психиатр — полномочия принудить пациента к лечению, то раввин испытывает недостаток власти и потому вынужден строить свои отношения с паствой на добровольных началах, а психоаналитик может лишь предлагать свои услуги пациенту-добровольцу. Впрочем, этот изначальный демократизм психоанализа вскоре был свернут, ведь Фрейд, надо признать, стремился к безграничной власти над пациентом: «психоанализ был развращен психиатрией»[13]. Эту отрицательную сторону психоанализа критикуют многие — например, Р. Кастель[14] говорит о том, что психоаналитик возобновляет отношения власти, существовавшие в традиционной психиатрии.

Фрейд сравнивал психоанализ с исповедью в католицизме. Катартический метод (как и сравнение с католическим таинством) он перенял у своего венского учителя Й. Брёйера. Фрейд осуждал католическую исповедь как инструмент религиозного подавления. Од-

12 *Szasz Th.S.* The Cure of Souls in the Therapeutic State // The Psychoanalytic Review. 2003. №.90. P. 45–62.

13 Ibid. P. 52.

14 *Castel R.* Le Psychanalysme. P., 1973.

нако «исповедь» в психоанализе представлялась ему формой психического освобождения. На исповеди в церкви кающийся говорит о тех грехах, что он знает за собой; пациент психоанализа говорит о том, чего он не знает. «Подобно Папе римскому в эпоху Ренессанса, проповедующему безбрачие днем и спящему с любовницей ночью, Фрейд проповедовал строгую приверженность "аналитическим" правилам, которые он бесконечно нарушал»[15]. «Психическое освобождение» обернулось «Эдиповым комплексом». Как писал Ясперс, «Фрейдизм в целом — это непреложный аргумент в пользу того, что психотерапевтические секты непременно становятся заменителями религии, их учение перерождается в догму о спасении, а терапия — в искупление»[16].

Самым знаменитым открытием Фрейда стало «бессознательное», хотя, строго говоря, о нем знали и до Фрейда. Многие исследователи прослеживают продолжительную историю «бессознательного» в науке XIX в.[17] Д. Анзье отмечал, что понятие бессознательного знакомо всем, кто воспитывался в традициях немецкой культуры. Представление о бессознательной жизни, обнаруживающейся в сновидениях или психических расстройствах, укрепилось уже в немецком романтизме. А. Шопенгауэр высказывал многие идеи, сходные с фрейдистскими. Ф. Ницше даже использовал термин «Оно» (das Es) для обозначения инстинктивных влечений; сильнейшее влияние Ницше на свои идеи признавал и сам Фрейд. Понятия психического конфликта, бессознательного и подавления широко использовал И. Г. Гербарт, высоко ценимый наставниками Фрейда Брюкке и Т. Мейнертом. Т. Липпс также оказал значительное влияние на формирование фрейдовского концепта «бессознательного». Однако Фрейд рассматривал бессознательное как практикующий врач, но не как теоретик интеллектуалистской психологии. Рассматривая гипноз как действенный терапевтический и диагностический прием, Фрейд впитал представления о бессознательном «магнетизеров» Ф.-А. Месмера, Ж.-П.-Ф. Делёза, П.-П. Бараньона, П. М. Ф. Жане, А. М. Ж. Пюисегюра, Ш. Рише и др. Ш. Рише (1884) говорил

[15] *Szasz S. Th.* The Ethics of psychoanalysis // Journal of the Society for Existential Analysis. 1990. №.1. P. 78.

[16] *Ясперс К.* Общая психопатология. С. 924.

[17] *White L. L.* The Unconscious before Freud. — N.Y., 1960; *Ellenberger H. F.* The Discovery of the Unconscious, the history and evolution of dynamic psychiatry. — N.Y., 1970; *Бассин Ф. В.* Проблема бессознательного: (О неосознаваемых формах высшей нервной деятельности). — М., 1968.

о «неосознанных воспоминаниях», а Л. Ф. А. Мори в своей работе «Сон и сновидения» (1861) показал, что эмоции, подавляемые в состоянии бодрствования, находят свое выражение в снах, заявив, таким образом, о механизме вытеснения и работе сверхсознательного. Уже такой беглый обзор ясно показывает, что мы не можем приписывать Фрейду заслугу открытия бессознательного.

Вообще, в области психотерапии новизна идей Фрейда весьма сомнительна[18]. Даже учение о деструктивных влечениях он заимствовал у С. Шпильрейн, превратив его в концепт Танатоса. Новизна его подхода, на наш взгляд, заключалась 1) в учении о конфликте бессознательного с культурной средой, окружающей человека, 2) в сведении этиологии психических травм к области семейных отношений и 3) в открытии нового способа отношений между врачом и пациентом, в частности — описание механизма трансфера как порождаемого психоаналитическим актом и им же снимаемого и программно-буржуазное понимание контакта врача и пациента.

Одним из самых слабых и часто критикуемых мест в учении Фрейда была несостоятельность его герменевтического приема. При этом основатель психоаналитической традиции стремился, по выражению Н. Ф. Калины, «строго отграничивать теоретические принципы собственного учения от более или менее близких герменевтических традиций... В вопросе о том, что считать, а что не считать психоаналитической интерпретацией, он был нетерпим и узок до предвзятости»[19]. Фрейд хотел видеть себя позитивистом и в 1912 г. даже подписался (наряду с Д. Гилбертом, Ф. Клейном, Э. Махом и А. Эйнштейном) под призывом к созданию общества позитивистской философии, каковое имело своей целью построение строго научного мировоззрения, основанного исключительно на фактах. Фрейд, отмечает А. Лоренцер, «стремился представить результаты своего понимания в точных

18 «В известном смысле, — пишут Л. Шерток и Ф. де Соссюр, — можно сказать, что Фрейд ничего не изобрел. Основные элементы его теории — понятие бессознательной памяти, вытеснения, роли сексуальности, значения сновидений и детских воспоминаний — все эти явления были в конце XIX века более или менее известны... Величие Фрейда заключается в том, что ему удалось осуществить синтез всех этих элементов и тем самым выйти за рамки чисто описательного подхода, характерного для его предшественников». (*Шерток Л., де Соссюр Ф.* Рождение психоаналитика. С. 220.)

19 *Калина Н. Ф.* Становление и развитие области психоаналитической феноменологии // Современный психоанализ / Под ред. Н. Ф. Калины. — Киев, 2002. С. 21.

категориях естествознания»[20]. Однако едва ли есть какие-то основания считать Фрейда сциентистом. На антисциентистский характер фрейдизма указал еще Б. Рассел: «Пытаться, как это сделал Фрейд, построить науку на сновидениях — ошибочно; мы можем узнать не то, что видит человек во сне, а только то, что он говорит о своих сновидениях»[21]. Действительно, бессознательное никогда не дано наблюдателю как факт, он может изучать не само сновидение, а только рассказ о сновидении. При этом нет никаких оснований полагать, что рассказ о сновидении выражает какие-то действительные состояния. Мы не можем не признавать важность фрейдовского учения о бессознательном, однако процедуры изучения этого бессознательного, предложенные Фрейдом, весьма ненадежны. Если «бессознательное» — действительно бессознательное, то мы ничего не можем о нем сказать, а если все-таки мы говорим о нем, значит, никакое оно не бессознательное, а вполне сознательное. И наконец, на чем основано утверждение о том, что «шляпа, по всей вероятности, мужской половой орган»[22]? На фантазиях Фрейда?

М. Фуко отказывает Фрейду в его претензиях на позитивизм, усматривая достоинства психоанализа в совсем иной плоскости: «Фрейд вновь стал рассматривать безумие на уровне его языка, восстанавливая один из центральных элементов опыта, обреченного позитивизмом на немоту; он не дополнил список психологических средств лечения безумия каким-то главным, высшим лекарством — нет, он вернул медицинской мысли понятие о возможности диалога с неразумием... Психоанализ — это вовсе не ответвление психологии; это возврат к тому самому опыту неразумия, в сокрытии которого, собственно, и состоит смысл психологии в современном мире»[23]. Таким образом, Фуко утверждает, что Фрейда нельзя считать психологом, и с этим мы не можем не согласиться. Напомним в очередной раз: Фрейд — прежде всего врач, и все его выкладки основаны на клиническом опыте общения с пациентами. Если в «Истории безумия» Фуко говорил о прогрессивной роли учения Фрейда в формировании новых представлений о ненормальности, то в 1970-е гг. он подвергает психоанализ резкой критике как ин-

[20] *Лоренцер А.* Археология психоанализа (Интимность и социальное страдание) / Пер. А. М. Руткевича. — М., 1996. С. 181.

[21] *Рассел Б.* Человеческое познание: его сфера и границы / Пер. Н. В. Воробьева; под ред. А. Ф. Грязнова. — М., 2000. С. 57.

[22] *Фрейд З.* Толкование сновидений. С. 223.

[23] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 340.

струмент репрессивной власти, которую аналитическая практика проводит через себя, не ставя ее под сомнение[24].

Сегодня, в свете идей Фрейда, пишет Ж.Бодрийяр, все научились очень хорошо (и даже чересчур) различать за любой социальной, этической, политической практикой сублимацию и вторичную рационализацию первичных процессов. «Расшифровывать любые дискурсы в терминах вытеснения и фантазматической детерминированности сделалось культурным стереотипом». Однако все это не более чем термины, и бессознательное в них — не более чем «специальный язык». «Столь же фантазматическим становится и сексуальный дискурс, когда пол уже не критически сводит к нулю, как прежде, социально-нравственные мистификации, а сам оказывается способом рационализации проблемы, связанной с символическим уничтожением всех социальных отношений, — проблемы, которую сексуалистский дискурс помогает ввести в безопасные рамки кода»[25]. Таким образом, фрейдистская теория, полагает Бодрийяр, суть не что иное, как сведение пола и бессознательного к рационально-причинному порядку, а «где есть рационализация во имя какой бы то ни было инстанции, там есть и мистификация»[26]. Иными словами, сексуальность сублимируется и рационализируется в политическом, социальном, нравственном аспектах, а это означает господство сексуального дискурса.

Еще один явный недостаток фрейдизма — его стремление свести все многообразные проявления человеческого бытия к сексуальности, а мир подменить семьей. Ж.Делёз говорил, что «бред... имеет геополитический характер, тогда как психоанализ всегда связывает его с семейными детерминантами. Психоанализ вообще никогда ничего не понимал в бреде. Мы бредим о мире, а вовсе не о своей маленькой семье»[27]. Фрейд, продолжает Делёз, в своих толковани-

[24] См.: *Фуко М.* Ответы философа // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 1 / Пер. С. Ч. Офертаса. — М.: Праксис, 2002. С. 184–187.

[25] *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. С. 225.

[26] Там же. С. 226. «В известном отношении, — пишет Бодрийяр в другой работе, — психоанализ кладет конец бессознательному и желанию, так же как марксизм кладет конец классовой борьбе, поскольку гипостазирует классы и роет им могилу в своем теоретическом проекте». (*Бодрийяр Ж.* Забыть Фуко / Пер. Д. Калугина. — СПб., 2000. С. 41–42.)

[27] Азбука Жиля Делёза: Учебник для начинающих, подготовленный Клэр Парне / Пер. А. В. Дьякова. — М., 2004. С. 32.

ях всегда был склонен к катастрофическому сужению темы. Очень показательный пример: К. Г. Юнг рассказывает свой сон о склепе с костями, а Фрейд выхватывает из этого рассказа одну «кость». Человек, справедливо утверждают критики Фрейда, живет в мире, а не в семье, и это означает необходимость самого пристального внимания к его социальному бытию.

Во Франции фрейдизм долгое время не пользовался популярностью. В медицинской среде психоанализ до Второй мировой войны практически единодушно отвергался. Однако в 1930-х гг. учением Фрейда заинтересовались интеллектуалы — сперва художники (прежде всего сюрреалисты во главе с А. Бретоном), а затем — философы. В 1950-е гг. Лакан представил интеллигенции нового Фрейда — не врача и психоаналитика, но лингвиста и философа (как заметил М. Мерло-Понти, психоанализ не объясняет, что такое человек, и не дает возможности обойтись без философии; напротив, он весьма энергично ставит проблему человека, при решении которой без философии обойтись нельзя[28]). Такой Фрейд прижился на галльской почве.

Лакан неизменно настаивал на том, что его учение представляет собой фрейдизм во всей его изначальной чистоте. Однако даже самое поверхностное знакомство с его мыслью обнаруживает, что это вовсе не так. Как заметил М. Боуи, «Лакан — ученик, опередивший своего учителя, независимый мыслитель, выдвигающий глобальные утверждения прежде, чем может обосновать их. Однако его лояльность по отношению к Фрейду искренна, и оригинальность, к которой он стремится, — оригинальность внимательного и вдумчивого читателя, который может плодотворно мыслить лишь изнутри чьего-то текста»[29]. Действительно, Лакан мыслит «изнутри» фрей-

[28] *Мерло-Понти М.* Беседа с Мадлен Шапсаль / Пер. В. М. Рыкунова // Логос. 1991. №.2. С. 34.

[29] *Bowie M.* Lacan. P. 7. Боуи продолжает: «Он мог быть благодарным учеником, комментирующим и объясняющим фрейдовские тексты, но не стремящимся внести собственный оригинальный вклад; или защитником Фрейда от искажений и нападений тех, кто не практикует психоанализ; или апологетом, отстаивающим раннего Фрейда против позднего; или поборником «чистого» фрейдовского учения перед лицом тех своих коллег, которые смягчили и институализировали его; или продолжателем Фрейда, доводящим его доктрину до завершения. Лакан по очереди играет каждую из этих ролей и лишь изредка делает паузы, чтобы прокомментировать или разъяснить свою собственную позицию. И в таких случаях появляется новый учитель: Фрейд ока-

довских текстов, не только не повторяя Фрейда, но уходя в такие области, о которых сам Фрейд и не подозревал. «От того или иного слышишь порою, что будто бы я излагаю теории, не совпадающие с тем, что в той или иной работе Фрейда можно найти, — говорил он. — Я мог бы легко ответить на это, сославшись на то, что прежде, чем подойти к конкретному тексту, следует понять целое»[30].

Фрейд для Лакана — несомненный философ, совершивший коперниканскую революцию, заключающуюся в открытии: говорящий субъект не является субъектом сознания. Картографии бессознательного невозможны; психоанализ всегда имеет дело только с конкретной речью. Заслуга Фрейда, по Лакану, состоит в том, что тот показал нам, что психическая жизнь структурирована как язык. Поэтому любые другие интерпретации фрейдовского учения, кроме текстового комментария, являются вульгаризацией, происходящей из слишком буквального понимания текстов Фрейда.[31] Открытие Фрейда «разрушило последний бастион [антропоцентризма], разоблачив автономию, в которой сознательный субъект философов сохранял атрибут, присущий традиции спиритуалистского зоологизма»[32].

Вместе с тем, если Фрейд всегда колебался в выборе между естественными и гуманитарными науками, для Лакана выбор очевиден: психоанализ для него — то, что имеет дело с языком, а потому его «естественными союзниками» становятся лингвистика, риторика и поэтика. Только здесь психоанализ может обрести свою концептуальную артикуляцию. «Декарта, Канта, Маркса, Гегеля и некоторых других — мыслителей, каждый из которых положил начало новому направлению поиска, новому подходу к истине — превзойти нельзя. Как нельзя превзойти и Фрейда. Его мысль не подлежит взвешиванию или окончательной оценке — к чему это? Ею просто пользуются. Внутри нее прокладывают ходы. В ней ищут себе ориентиры»[33]. В соответствии с этой декларацией Лакан отбирает из фрейдовских работ то, чем он может воспользоваться для своих

зывается всего лишь провозвестником лакановского Слова или создателем теории, теперь устаревшей и замененной учением Лакана». (Ibid. P. 45.)

30 *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 2. С. 356.

31 См. выступление Лакана после речи Ж. Фаве-Бутонье во Французском Философском Обществе 25 января 1955 г.: *Favez-Boutonier J.* Psychanalyse et philosophie // Bulletin de la Société Française de Philosophie. 1955. №.1. P. 37–41.

32 *Lacan J.* La psychanalyse vraie et fausse // Âne. 1992. №.51. P. 26.

33 *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 7. С. 268.

целей. Он отдает предпочтение раннему Фрейду, его первой топике, отказываясь от второй. Поэтому «там, где Фрейд культивирует ясность в презентации своих идей, Лакан культивирует мрак»[34].

Позволим себе привести пространный фрагмент из интервью Лакана 1957 г., в котором можно ясно увидеть, как трансформируются в его мысли идеи Фрейда:

«**Экспресс**»: *Это ваша интерпретация? На Фрейда не похоже.*

Лакан: Почитайте «Толкование сновидений», почитайте «Психопатологию обыденной жизни», почитайте «Остроумие и его отношение к бессознательному» — достаточно раскрыть эти труды на любой странице, чтобы увидеть, что то, о чем я вам говорю, написано там прямым текстом.

К примеру, термин «цензура» — почему Фрейд обратился к нему с самого начала, уже на уровне интерпретации сновидений, чтобы обозначить ограничивающую инстанцию, силу вытеснения? Мы знаем, что цензура — это *анастасия*, ведь принуждение осуществляется посредством купирования[35]. Но где? Не где-то в воздухе, но в том, что запечатлено, на уровне дискурса, выраженного в языке.

Да, лингвистический метод присутствует во всех текстах Фрейда, он всегда занимается конкретными референциями, аналогиями, лингвистическими сближениями...

В конце концов, в психоанализе от больного требуется только одно: говорить. Если психоанализ существует, если он чего-то достигает, то лишь на уровне признания и речи!

Итак, с точки зрения Фрейда и с моей точки зрения, человеческий язык не появляется из ниоткуда, подобно начавшему бить источнику.

Взгляните на то, как мы представляем себе обучение ребенка в повседневном опыте: он притрагивается пальцем к печке и обжигается. Утверждают, что с этого момента, познакомившись с жаром и холодом, с опасностью, ему остается лишь дедуцировать, чтобы нагромоздить цивилизацию во всей ее полноте...

Это нелепо: когда он обжегся, он сталкивается лицом к лицу с тем, что намного важнее знакомства с жаром и холодом. Когда он обжегся, всегда находится кто-то, кто произнесет над ним целую речь.

Ребенок прикладывает намного бóльшее усилие, чтобы вникнуть в эту переполняющую его речь, чем для того, чтобы научиться избегать печки.

Другими словами, человек, который рождается в существование, сталкивается прежде всего с языком; это данность.

[34] *Bowie M.* Lacan. P. 12.

[35] Букв. ciseaux — вырезание.

Не пребывает ли он в нем еще до рождения как в некоем гражданском состоянии?

Да, родившийся ребенок уже целиком и полностью опутан этой сетью языка, который его принимает и в то же время заключает в тюрьму.

«**Экспресс**»: *Невротические симптомы с трудом поддаются ассимиляции, ведь, хотя невроз говорит на вполне связном языке, мы не видим, кому он адресован. Он не предназначен ни для кого, поскольку больной – и главным образом больной – его не понимает, и для того, чтобы его расшифровать, нужен специалист! Сейчас иероглифы, быть может, и стали непонятны, но в те времена, когда их использовали, они должны были служить коммуникации кого-то с кем-то.*

Итак, что это за невротический язык, который есть язык не просто мертвый или частный, но невнятный и для самого невротика?

И кроме того, язык – это то, чем мы пользуемся. И наоборот, то, что пользуется нами. Взгляните на человека с манией преследования: он хотел бы прогнать свою idée fixe, избавиться от сложившихся обстоятельств...

Лакан: Именно эти парадоксы и являются объектом исследования. Если бы этот язык не был адресован Другому, в психоанализе его нельзя было бы расслышать посредством другого. Чтобы чего-то добиться, нужно сперва ситуировать его; это требует долгого развития; иначе мы получим хаос, который ничего в себе не несет. И тем не менее то, о чем я вам говорю, может показаться открытым текстом: как речь, вытесненная бессознательным и перешедшая в регистр симптома.

Вы сами можете видеть, что это происходит именно так.

Вы говорили о человеке с манией преследования. Обратитесь к наблюдению Фрейда, которое можно найти в «Пяти случаях психоанализа» под названием «Человек с крысами».

У *человека с крысами* была сильнейшая мания преследования. Еще молодым человеком, учась в университете, он посещает Фрейда в Вене, чтобы рассказать ему, что он одержим навязчивыми идеями: то его преследуют лица повстречавшихся ему людей, то желания действовать импульсивно, например, перерезать горло, и тогда он накладывает на себя запреты в отношении каких-нибудь пустяков...

«**Экспресс**»: *А в сексуальном плане?*

Лакан: Вот терминологическая ошибка! Одержимость не означает автоматически сексуальной одержимости, ни даже одержимости чем-то конкретным: страдать манией преследования — значит быть включенным в механизм, накручивающий одно обстоятельство на другое без конца.

Когда ему предстоит совершить действие, исполнить долг, его охватывает особого рода тревога: а сможет ли он? А затем, сделав это, он испытывает мучительную потребность пойти и проверить, но не осмеливается, опасаясь прослыть сумасшедшим, потому что в то же самое время он

прекрасно знает, что сделал все как надо... Он запутывается в сети бесконечных проверок, предосторожностей, оправданий. Пребывая в этой интериорной турбулентности, он не может достичь состояния умиротворения, удовлетворенности.

Однако даже при самой развитой мании преследования не бывает никакого бреда. У маньяка нет никакого убеждения, но только эта разновидность всецело двусмысленной необходимости, которая делает его таким несчастным, таким болезненным, таким бесприютным, требует от него уступить той необходимости, что исходит из него самого и которую он не в силах объяснить.

Навязчивый невроз — весьма распространенная вещь, и он может остаться незамеченным, если не знать о тех маленьких знаках, которые всегда выдают его. Такие больные весьма успешно сохраняют свое социальное положение, тогда как их жизнь подтачивается изнутри, опустошается страданием и развитием их невроза.

Я знавал людей, которые выполняли важные функции, не просто почетные, но практические, которые занимали должности, дающие такой простор действий, какой только можно предположить, брали на себя огромную ответственность, но при этом с утра до вечера оставались добычей своих навязчивых идей.

Таким был *человек с крысами*, утративший самообладание, терявший силы с нарастанием симптомов, что заставило его, когда он в окрестностях Вены принимал участие в больших маневрах как офицер запаса, консультироваться у Фрейда и просить совета по поводу сновидения об оплате почтовой пересылки очков, в связи с которым он не мог сказать ничего вразумительного.

Если буквально, шаг за шагом, выписать все его сомнения, связанные со сценой, в которой симптоматически выделяются четыре персонажа, мы заново откроем ту сложную интригу, о коей субъект не подозревал, ту историю, что привела к браку, плодом которого сам субъект и является.

«**Экспресс**»: *Какую историю?*

Лакан: Мошенничество его отца, который к тому же был тогда военным и, нарушив служебный долг, испортил себе карьеру, заем, позволивший ему покрыть недостачу, у пришедшего на помощь друга, оставшегося в неведении, наконец, измена любви ради брака, обеспечившего ему «положение».

Все свое детство *человек с крысами* хотел рассказать об этой истории — то в шутливой форме, то иносказаниями. Важно то, что речь идет не о какомто частном событии, хотя бы и травматическом, возвратившемся после вытеснения; речь о драматической констелляции, определившей его рождение, если можно так выразиться, предыстории индивида, идущей из легендарного прошлого. Эта предыстория вновь актуализируется через

симптомы, передающие ее в неузнаваемом виде, чтобы сплестись в конце концов в репрезентативный миф, субъект которого воспроизводит фигуру, не имея о ней ни малейшего представления.

Поскольку она транспонирована в язык или запись, она может быть транспонирована в другой язык или в другие знаки; она переписывается там таким образом, что связи ее не подвергаются модификации; так в геометрии фигура трансформируется в сферу, хотя очевидно, что это не означает возможности превращать фигуру в любую другую.

«**Экспресс**»: *И как эта история вышла на свет?*

Лакан: Слушайте внимательно: я не говорил, что излечение невроза сводится к тому, чтобы разглядеть его.

Вы верно поняли, что в случае *человека с крысами* есть еще кое-что, о чем я не могу рассказать здесь.

Если бы в истоке сознания было достаточно иметь предысторию, весь мир сводился бы к неврозу. Это связано с тем, как субъект относится к ней — принимает или вытесняет. И почему кто-то вытесняет какие-то вещи?..

В конце концов, дайте себе труд прочесть историю *человека с крысами*, пользуясь этим ключом, расчленяющим ее: транспозиция в другом, фигуративном и совершенно нейтральном языке субъекта, в том, что сводится лишь к дискурсивным выражениям.

«**Экспресс**»: *Вытесненная истина, которая, как вы говорите, артикулирована, может стать разрушительным дискурсом.*

Больной, который приходит к вам, не искатель истины. Он испытывает ужас и жаждет утешения. Насколько я помню, в истории человека с крысами *присутствовал и фантазм крыс...*

Лакан: Иными словами, «пока вы возитесь с истиной, человек страдает...»

Тем не менее прежде чем пользоваться инструментом, нужно узнать, что он собой представляет и как он изготовлен! Психоанализ — пугающе эффективный инструмент; и, поскольку он, кроме того, является инструментом большого престижа, его можно приспособить к таким делам, для которых он вовсе не предназначен и которые могут привести лишь к его деградации.

Таким образом, надо обратиться к его сущности: что это за техника, где она применима, что за результаты она дает при своем чистом и непосредственном применении?

Итак, феномены, о которых идет речь в анализе и на уровне инстинктов, есть эффекты языкового регистра: исповедь высказывает главные элементы истории субъекта, той истории, которая была купирована, прервана и скатилась на самое дно дискурса.

Что же касается тех эффектов, которые следует определить как причастные анализу, аналитические эффекты — в том смысле, в каком говорят об

эффектах механических или электрических, — эти аналитические эффекты закономерным образом есть *возвращение вытесненного дискурса*.

И я могу сказать, что, начиная с того момента, когда вы уложили пациента на кушетку или просто вкратце объяснили ему аналитические правила, субъект уже включился в поиски своей истины.

Как только он заговорил, этот процесс начался перед лицом другого, перед лицом его молчания (свидетельствующего не о согласии или неодобрении, но о внимании), которое он переживает как ожидание, и это ожидание есть ожидание истины.

Кроме того, он сталкивается с предубеждением, о котором мы только что говорили: он полагает, что другой, эксперт, аналитик, знает о вас даже то, чего не знаете вы сами, и присутствие истины лишь упрочивается этим имплицитным состоянием.

Больному приходится нелегко, но он отдает себе отчет в том, что тот путь, на который он вступил и который в конце концов приведет его к избавлению от страданий, есть путь истины: он понимает это все лучше и лучше[36].

И Фрейд, и Лакан норовили обнаружить основание и чуть ли не предвестие своих учений в философии досократиков: первый обнаруживал у Эмпедокла борьбу Эроса и Танатоса, второй находил у Гераклита приоритет Вражды. Однако, если Фрейд претендовал на универсализм, Лакан с этим универсализмом последовательно боролся, не считая возможным объяснять через психоанализ все стороны человеческой деятельности.

Самым разительным образом Лакан расходится с Фрейдом в своем учении о Символическом. Конечно, он постоянно настаивает на том, что обнаруживает таковое у Фрейда, причем «Толкование сновидений» оказывается центральным текстом венской доктрины, с чем ортодоксальные фрейдисты едва ли могут согласиться. Так, в «Инстанции буквы» он пишет: «Каждая третья страница собрания сочинений Фрейда содержит филологические ссылки, на каждой второй вы найдете логические заключения, и буквально повсюду присутствует диалектическое восприятие опыта, в котором анализ языка играет тем бóльшую роль, чем непосредственнее задействовано в этом опыте бессознательное»[37]. Фрейд, по его сло-

[36] *Lacan J.* Les clefs de la psychanalyse. Entretien avec Madeleine Chapsal // L'express. 1957. №.310 (31 mai). P. 20–22.

[37] *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном или Судьба разума после Фрейда / Пер. А. К. Черноглазова // Московский психотерапевтический журнал. 1996. №. 1. С. 39.

вам, не располагал формальным аппаратом лингвистики, разработанным позже, но при этом был настоящим лингвистом. Что же касается его энергетической модели психики, так это, полагал Лакан, не более чем псевдо-биологизм, к которому Фрейду приходилось прибегать из-за позитивистского давления. Впрочем, едва ли дело только в давлении. Начав свою карьеру в качестве гистолога, Фрейд всегда склонялся к биологизму[38].

Однако дело вовсе не в том, каким работам Фрейда отдавать предпочтение, а в том, что лакановский концепт Символического вырастает даже не из лингвистики (которой у Фрейда, конечно же, не сыскать), а из структурной антропологии Леви-Строса с его учением о структурах родства. Для этого были веские основания, ведь Леви-Строс, говоря о связи структур родства со структурами языка, заступил на ту самую территорию, на которой Фрейд размещал свое *бессознательное*.

Лакан дебиологизировал учение Фрейда, заявив, что Эрос не происходит ни из физического тела, ни из состояний ума, не имея для себя приоритетных эрогенных зон. Единственное, что можно сказать о *желании*, это то, что именно оно поддерживает цепочку означающих. Символическое может содержать только символы, а физиологические органы могут быть представлены в нем, только будучи символизированы. Став, таким образом, означающими, они вписываются в цепочку означающих. Здесь, утверждает Лакан, привилегию может иметь лишь одно означающее — фаллос. Этот фаллос — не физиологический орган, а, скорее, фантазм органа, поэтому он в равной степени наличествует как у мужчин, так и у женщин. Лакан заявил даже, что не существует такого феномена, как сексуальные отношения, поскольку между партнерами всегда стоит язык, с которым им и приходится иметь дело.

Фрейд стремился выявить первичные источники психического развития, находя их в доэдипальной оральной стадии. Лакан нашел этот источник в *стадии зеркала*, и его опора на экспериментальные исследования А. Валлона придает его концепции большой вес. Впрочем, если довоенные психологи считали, что первоначальный опыт является сугубо интроцептивным, и только в 3–6-месячном возрасте ребенок вступает в стадию, на которой возможна ко-

[38] Мы склонны согласиться с утверждением Э. Эллиота о том, что Лакан отошел от Фрейда именно из-за присутствия в учении последнего биологизма и эссенциализма. См.: *Elliott A.* Social Theory an Psychoanalysis in Transition: Self and Society from Freud to Kristeva. — Oxford; Cambridge (Mass.): Blackwell, 1992.

ординация интроцептивных восприятий с экстрацептивными, то в 1970-х гг. был обнаружен ряд эмпирических фактов, показавших, что первоначальная неразличенность «Я» и «других» не является полной: эмбриональное представление о своем я (так называемое проприоцептивное Я) существует с самого рождения и на своем языке осуществляет довербальную коммуникацию при помощи поз и действий. Таким образом, и схему раннего Лакана, построенную на данных современной ему психологии, сегодня нельзя принимать безоговорочно[39].

Фрейд понимал энергию, обеспечивающую функционирование принципа реальности, чисто биологически. Лакан дебиологизировал его учение и в этом отношении, предложив гипотезу нарциссической энергии, направленной на взаимодействие с другими и утверждение *moi*. На стадии, предшествующей *зеркальной*, «пульсация» сводится к простой вещественности, но даже здесь не выступает в качестве инстинкта. При этом, радикально пересматривая фрейдовскую энергетическую модель психики, Лакан сохраняет четыре фундаментальные понятия психоанализа — *Drang*, *Quelle*, *Object* и *Ziel*, — а также концепты Эроса и Танатоса. Впрочем, теперь они функционируют совершенно иначе. Скомбинировав концептуальные элементы Эроса и Танатоса, Лакан стал рассматривать «импульс» как первичную энергию, не имеющую никакого отношения к биологическим ритмам. Если в дозеркальную стадию эта энергия направлена на удовлетворение физиологических потребностей, то в *стадии зеркала* оно оказывается связано с Другим. Эту «вторичную» энергию Лакан назвал *желанием*. Первичная энергия никогда не может стать объектом сознания, и психоанализ имеет дело с энергией вторичной.

39 См.: *Meltzoff A.N., Gallagher S.* The earliest sense of self and others: (Merleau-Ponty and recent developmental studies) // Philosophical psychology. 1996. Vol. 9. №.2. P. 211–231.

ГЛАВА 4.
ПОЛИТИКА И ПРАКТИКА ЛАКАНОВСКОГО ПСИХОАНАЛИЗА

Философия – это всегда не здание, но лишь стройка. Однако ее незавершенность – иная, чем в науке. В науке нарабатывают множество завершенных частей, и лишь в целом ее остаются пустоты. Напротив того, при стремлении к связной мысли незавершенность не ограничивается отдельными пробелами, это невозможность окончательного оформления по всем пунктам, в каждом отдельном пункте.

Ж. Батай. *Теория религии*

Лакан считал, что психоанализ теснейшим образом связан с историей; его задача — восполнить пробелы в истории субъекта и исследовать темпоральность этой истории. Как и историческая дисциплина, психоанализ в методологическом отношении представляет собой изучение текстов (устных или письменных), причем противоречия этих текстов не обязательно «снимаются» или «разрешаются»: по большому счету, важна лишь работа с ними. А эта работа неизбежно оказывается работой политической — в каком смысле, мы постараемся показать в настоящей главе.

Лакан пренебрежительно относился как к «левым», так и к «правым». В 1960 г. он говорил, что левый интеллектуал — это то, что англичане называют словом *fool*, «безобидный умственно отсталый, но устами его говорят истины, которые окружающими не просто терпятся, но и применяются порою на деле, так как *fool* этот наделяется порою знаками шутовского достоинства»[1]. В отличие от «левого», «правый» — это *knave*, «человек, который не останавливается перед последствиями так называемого реального взгляда на вещи. Другими словами, он готов, когда это нужно, сознаться, что он —

[1] *Лакан Ж.* Семинары. Книга 7 (1959–1960). Этика психоанализа / Пер. А. Черноглазова. — М: Гнозис; Логос, 2006. С. 235.

каналья»[2]. Выбор между этими двумя едва ли возможен, потому что «каналья олуха стоит»[3], да к тому же, когда канальи сбиваются в стадо, они неизбежно превращаются в олухов, а *foolery* левых интеллектуалов всегда кончается *knavery*, коллективным канальством.

Вокруг Лакана группировались мятежно настроенные интеллигенты, видя в нем глашатая революционных идей. Сам Лакан вдохновлялся идеями Мао Цзэ-дуна и китайской «культурной революцией». При этом не стоит забывать, что Лакан, по словам его биографа Э. Рудинеско, никогда не был коммунистом, никогда не ставил своей подписи под каким-либо воззванием и никогда даже не делал вида, что верит в идею освобождения человечества: «Его нежелание быть ангажированным в каком-либо политическом движении естественным образом проистекало из его ненависти к власти как идее: гипнотической власти диктаторов, власти-влиянию учителей, манипулирующей власти тиранов»[4]. Многие авторы[5] отмечают огромную роль лакановского учения в майских событиях 1968 г.: революционные лозунги «овладение речью» и «воображение у власти» носили несомненно лаканистский характер.

После «майской революции» 1968 г. Лакан не изменил своих взглядов. Он говорил, что революция всегда порождает деспота еще более жестокого, чем тот, которого она уничтожила. Студенческое восстание привело к еще худшей тирании, при которой интеллектуалов сменили технократы. Всю вообще политическую деятельность Лакан не воспринимал всерьез: «Ведь разоблачая капитализм, я укрепляю его, ибо тем самым я его морализую, можно сказать, совершенствую»[6].

Однако отказ Лакана от политической деятельности вовсе не обеспечивал ему иммунитета от политики. Ведь, как говорил он сам, в слове «слон» уже содержится политика по отношению к слонам. В соответствии с этим положением лаканизм стал политическим термином. «Лакановскую политику» можно отчетливо увидеть в нескольких аспектах. Прежде всего, в связи лаканизма с французским антипсихиатрическим движением.

Термин «антипсихиатрия», несмотря на свою крайнюю размытость, не вовсе лишен смысла. Конечно, в первую очередь он отсы-

[2] Там же. С. 236.

[3] Там же.

[4] *Рудинеско Э.* Жак Лакан. С. 209.

[5] См., например: *Turkle Sh.* La France freudienne. — P., 1982.

[6] *Лакан Ж.* Телевидение. С. 24.

лает к деятельности британцев Р.Д. Лэйнга и Д. Купера; второй был изобретателем термина, а первый от него всячески открещивался, однако это выражение ассоциируется прежде всего с его именем. Речь идет о радикальной критике института психиатрии и попытке его практической деконструкции. Хотя во Франции, так же как и в Великобритании, было множество экспериментов по слому репрессивного психиатрического института, гораздо важнее здесь оказалось другое: перевод антипсихиатрических идей в политический ракурс. Другим важным отличием французского опыта стала связь антипсихиатрического движения с психоанализом, в котором усматривали орудие подрывной деятельности и освобождения речевой спонтанности, столь необходимое «майской революции» 1968 г.

В отличие от государственной психиатрии, психоанализ представлял собой бурлящий котел, в котором постоянно возникали расколы и уклонения от ортодоксии. Такая ситуация весьма схожа с ситуацией в марксизме, постоянно борющемся с «оппортунистами» и «сектантами». Этих последних — непартийных марксистов — во Франции традиционно называют «гошистами»[7]. В «майской революции» гошизм стал доминирующим политическим стилем. Его аналогом в пространстве заботы о психическом здоровье закономерно представлялся лаканизм. Как замечает Ш. Таркль, «лакановский психоанализ... перенес старые политические раздоры на новую психиатрическую сцену»[8]. Лаканизм стали понимать как революционное оружие антипсихиатрии.

Французская антипсихиатрия всегда была инкорпорирована в более широкие политические движения. В 1960-х гг. к этому течению примкнуло большое количество левых интеллектуалов, увлеченных лакановской теорией и потому рассматривавших антипсихиатрию как психоаналитический жест. Если старые психиатрические теории явно или неявно рассматривали безумие как недостаток рациональности, то лакановское учение такое представление ниспровергало. Цель психоанализа Лакан видел в отыскании «истины субъекта», ничего общего не имеющей с социальными нормами. Децентрированный субъект, о котором говорил Лакан, близко сходился с фигурой, завладевшей вниманием антип-

[7] Термин стал устойчивым, даже название работы В. И. Ленина «Детская болезнь левизны в коммунизме» во Франции перевели как «Le Gauchisme: Maladie infantile du communisme».

[8] *Turkle Sh.* Psychoanalytic Politics. Jacques Lacan and Freud's French Revolution. — N.Y.; L.: The Guilford Press, 1992. P. 144.

сихиатров, — фрагментированным, «разделенным» Я шизофреника. «Подрывной дискурс» лаканизма как нельзя лучше отвечал призыву «майской революции» заново изобретать язык.

Впрочем, такую точку зрения разделяли далеко не все. М. Фуко уже в 1961 г. писал о том, что психоанализ — наследник эпохи «великого заточения» безумцев: «психоанализ совместил абсолютный взгляд надзирателя с бесконечно монологичной речью надзираемого — сохраняя тем самым прежнюю структуру невзаимного взгляда, характерную для лечебницы, но уравновешивая ее новой структурой необоюдной взаимности — структурой речи, не ведающей ответа»[9]. Р. Кастель в своей книге «Психоанализм»[10] подверг резкой критике увлечение психоанализом. Репрессивная роль психиатрии, писал он, всем представляется самоочевидной, но когда выясняется, что психоанализ повинен в тех же грехах, говорят, что он оказался скомпрометирован внешними силами. Вслед за Фуко Кастель заметил, что психоанализ унаследовал от репрессивной психиатрии функцию социального контроля, но работает тоньше и справляется со своей ролью лучше. Антипсихиатрия по большей части является романтической игрой прекраснодушных интеллектуалов. Особенно досталось от Кастеля выходцу из лакановской школы Ф. Гваттари, работавшему в экспериментальной клинике-коммуне «La Borde», который вместе с Ж. Ори и Ж.-К. Полаком издавал журнал «Cahiers pour la folie», знакомивший своих читателей с литературным и графическим творчеством душевнобольных. Это не медицина, заявил Кастель, а самодовольная сюрреалистическая забава.

Действительно, антипсихиатры порой чересчур увлекались и в своих обличениях репрессивной психиатрии, и в своем превознесении психоанализа, забывая о том, что в мировом психоаналитическом движении Лакан — фигура маргинальная, еретик и отщепенец, тогда как немецкие психоаналитики, к примеру, в свое время ничего не имели против сотрудничества с нацистским режимом. Однако таков был пафос эпохи: традиционной психиатрии нужно было что-то противопоставить, и лаканизм подходил для этого как нельзя лучше. Что же касается терминологического смешения лаканизма и фрейдизма, в нем был повинен сам Лакан, который редко отваживался признаться в том, насколько далеко его учение от фрейдовской доктрины.

[9] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху / Пер. И. К. Стаф. — СПб.: Университетская книга, 1997. С. 478.

[10] *Castel R.* Le Psychanalysme. — P.: Maspero, 1972.

Многие левые интеллектуалы той поры считали антипсихиатрическое движение наиболее адекватным средством преобразования общественного устройства. Б. де Фременвиль, забросивший психиатрическую практику ради журналистики, писал в своем журнале «Gardes Fous», что в развитом капиталистическом обществе граждане уподобляются безумцам, опекаемым государственными институтами. Фуко в те же годы говорил о «психиатризации» капиталистических обществ. Психоанализ Лакана с его выраженным протестом против адаптационизма в этой ситуации многим виделся как критическое осмысление кризиса субъекта при капитализме. Лакан превращался чуть ли не в главного теоретика французской антипсихиатрии.

Французская коммунистическая партия заняла в этих дебатах консервативную позицию. Осудив политику спонтанного действия и не поддержав «майскую революцию», партийные интеллектуалы стремились отделить теоретические построения Лакана от политической практики. Осуждая гошизм во всех его проявлениях, компартия защищала государственную психиатрию и ратовала за медикализацию психоанализа. Резкая критика П. Фожеройя в адрес Лакана позволяет увидеть те перемены, которые произошли в отношении французских марксистов к психоанализу после «майской революции»[11].

Прежде всего, Фрейд здесь представляется материалистом, лишь изредка отходящим от материалистического мировоззрения, а его учение — удовлетворяющим критерию единства теории и практики: разворачиванию психосексуальной жизни человеческого индивида соответствует объективно отражающая ее психоаналитическая теория. Лакан, в противоположность основателю психоанализа, предпринимает редукцию фундаментальных понятий психоанализа, разрушающую единство теории и практики[12]. У Лакана, говорит Фожеройя, нет никакой ясной идеи, которую можно было бы назвать научной. Он постоянно недооценивает то обстоятельство, что наука может существовать только как единство теории и практики, и не понимает, что наука — всего лишь теоретический аспект научно-технической деятельности и один из аспектов производи-

[11] П. Фожеройя вышел из компартии в 1956 г., однако его книга «Современный обскурантизм», написанная в 1976 г., в концентрированном виде передает дух ортодоксальной марксистской критики.

[12] *Fougeyrollas P.* L'Obscurantisme Contemporain: Lacan, Levi-Strauss, Althusser. — P.: S.P.A.G., 1982. P. 95.

тельных сил. Да и сам термин «наука» Лакан не отличает от термина «знание». К Лакану применяются самые уничижительные эпитеты: «банальная идеалистическая идеология», «демонология», «ревизионизм», «сверхревизионизм», «обостренный иррационализм», «крайний антиматериализм», «фантасмагорическая трясина».

Лозунг «возвращение к Фрейду» представляется Фожеройя чрезвычайно подозрительным. Ведь и Альтюссер, говорит он, провозгласив «возвращение к Марксу», совершил схоластическое предательство марксизма. «Возвращение к Фрейду» у Лакана сводится к заявлению о том, что *бессознательное структурировано как язык*. Лакан прибегает к помощи своего друга Леви-Строса (по мнению Фожеройя, такого же обскурантиста и необерклианца, как и он сам), чтобы обрести основание для редукции фрейдовского бессознательного к символической функции. «...Поворачиваясь спиной к диалектике природы и общества, которая порождает и питает бессознательное в процессе отталкивания, он развивает неоправданное идеалистическое видение символической функции, рожденной из ничего и порождающей все, по крайней мере, все, что относится к психическим процессам. Епископ Беркли со своей идеалистической спекуляцией — просто мальчик по сравнению с нашим магистром психоаналитического семинара»[13]. Изолируя языковые феномены от производственной практики, Лакан находит их истоки в *стадии зеркала*. Однако сами зеркала являются продуктом человеческой деятельности, шимпанзе их не производят. Поэтому непонятно, откуда могли взяться зеркала до начала производства.

Сведя бессознательное к символической функции, Лакан чеканит другую формулу: *бессознательное – это речь Другого*. То, что Лакан вслед за Леви-Стросом называет «законом означающего», оказывается не более чем аксиоматизацией фонологической комбинаторики[14]. Лакан заявляет, что мир слов создает мир вещей, но на деле все обстоит как раз наоборот: именно человеческая практика создает отношения между человеком и природой, из которых рождаются вещи и обозначающие их слова. Лакан изолирует *желание* от физиологических процессов, превращая его в какую-то темную силу, действующую в лингвистической комбинаторике психики. Сперва он заменяет либидо желанием, потом объявляет его игрой означающих и наконец объявляет его чем-то самодостаточным.

[13] Ibid. P. 99–100.

[14] Ibiod. P. 102.

Картезианское *cogito*, продолжает Фожеройя, отражает появление буржуазной идеологии индивидуализма, соответствующей капиталистическому способу производства: я мыслю, следовательно я существую. Правильнее было бы сказать: я существую, следовательно, я мыслю. Никакого «фрейдовского cogito», которое конструирует Лакан, быть не может, поскольку Фрейд прекрасно понимал, что мы желаем потому, что существуем. Но Лакан со своей паранойяльной концепцией психики хочет утверждать, что мы существуем потому, что желаем. Множа ссылки на Декарта и постоянно возвращаясь к cogito, он развивает идеализм субъекта. Таким окольным путем он возвращается к Гегелю, к Спинозе, а в конечном счете к отцам церкви. Его попытка отличать желание от потребности отражает его резкий антиматериализм и обскурантизм.

Лакановский субъект исчезает в самый момент своего появления. Опираясь на Декарта, Канта и Гуссерля, Лакан не может разрешить апорию субъектно-объектной оппозиции, поскольку рассматривает ее без опоры на практику, аспектом которой эта оппозиция и является. Идеализм и гегелевская диалектика истории ведут его к философскому субъективизму. Даже лакановское учение о Воображаемом, Символическом и Реальном вытекает из трансцендентальной феноменологии Гуссерля, который различал реальность как таковую и символы, отсылающие к чему-то иному, чем они сами. Если образы имеют сходство с изображаемым, то другие символы никак не связаны с той реальностью, к которой они отсылают.

Таким образом, провозглашая «возвращение к Фрейду», Лакан возвращается к идеализму трансцендентального субъекта — «спекулятивной проблематике трансцендентального субъекта, какой она развивалась от Декарта до Канта и от Канта до Гуссерля, заведя в хайдеггерианские болота»[15]. Его параноический стиль рассуждений ведет к новому катарству, убеждая учеников в том, что только он один верно учит психоанализу. А между тем он предлагает только «неососсюреанский и постхайдеггерианский вздор, который заменяет ему мысль»[16], превращая психоанализ в философию отчаяния, которая подходит лишь мелким буржуа с их непреодолимым страхом перед пролетарской революцией.

Мы не станем выступать в защиту Лакана. Не станем ни критиковать марксизм за метафизичность и опору на устаревшие научные

[15] Ibid. P. 129.

[16] Ibid. P. 143.

представления, ни прибегать к пошлому психоаналитическому ходу, который заключается в том, чтобы патологизировать и психоанализировать критику психоанализа. (Хотя сам Фожеройя и прибегает к похожему ходу марксистской критики, объявляющему любую критику марксизма идеологическим сопротивлением буржуазной мысли.) Вместо этого мы признаем правоту некоторых обвинений Фожеройя, несмотря на то, что в большинстве своем его выводы противоположны нашим. Для нас интересно само по себе произведенное французским критиком включение лаканизма в марксистский политический дискурс. Однако мы все же позволим себе выразить несогласие с главным положением французского критика — о том, что теория Лакана оторвана от практики[17].

Лакан выступает не против соответствия теории практике, но против онтологизации конструктов теории, которая, конституируя свой объект, только и делает возможной эффективную практику. Осмысливая свой объект, Лакан отказывается воспринимать психические факты по аналогии с вещами физического мира. Психический феномен никогда не может быть самодостаточной вещью-в-себе, он проявляется в «ментальном» процессе не как феномен

[17] Упрек в отрыве теории от практики предъявляют Лакану не только во Франции. Так, Н. С. Автономова пишет: «Одно дело — работа Лакана-теоретика, другое дело — работа Лакана-практика: чем последовательнее удавалось, скажем, структурировать и формализовать психоаналитический опыт в одних его аспектах, тем очевиднее проступали в этом опыте все те мистические, фантастические, интуитивные моменты, которые изгонялись за пределы теории; чем строже становился “язык” бессознательного на одном полюсе, тем весомее оказывались несводимые к языковым проявлениям слои бессознательного на другом полюсе, а при насильственном натягивании языка (метода) на бессознательное (объект) и сам язык становился иррациональным, лишался возможности рационализировать бессознательное. То же относится и к практике Лакана: реальная помощь больному, облегчение его страданий, терапевтический эффект игры с означающим не вытекают как следствие из теории и метода работы с бессознательным как с языком (отсюда, кстати, и некоторая неясность относительно того, что же представляет собой терапевтическая практика Лакана — “лечение словом” или “лечение молчанием”, к позднему Лакану, по-видимому, относится, скорее, второе). Терапевтический эффект достигается, таким образом, не благодаря теории и методу, но как бы вопреки им или независимо от них». (*Автономова Н. С.* Лакан: возрождение или конец психоанализа? // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Т. 4. С. 117.)

физического тела, но как феномен тела эмпирически отсутствующего, не имея референции. Физическую концепцию атомизированной реальности, состоящей из независимых элементов, Лакан заменяет биологической концепцией *среды*[18]. Человек для него — социальное существо постольку, поскольку никаким иным он быть не может. Лакан опирается на труды Л. Болька и Дж. М. Болдуина, обнаруживших, что человеческий ребенок наделен неразвитыми инстинктами и почти лишен «врожденных ресурсов», что компенсируется его способностями к церебральному развитию. Это положение Лакан дополняет концептом негативности, найденным у А. Кожева, и фрейдовским учением об импульсе смерти. Впрочем, эта идея уже была сформулирована у Леви-Строса, писавшего о том, что в отсутствие природной детерминации человек вынужден искать свои детерминанты в мире культуры.

Такой ход мысли привел Леви-Строса к стиранию границы между природой и культурой и к представлению о том, что человек как «естественный вид» не существует. По тому же пути двинулся и Лакан. Это вовсе не означает отрицания материального существования человечества и его практической деятельности по преобразованию мира. Напротив, речь идет о том, что в этой преобразующей практике только и возможно становление человека человеком, о том, что эта практика составляет сущность человека, который без нее оказался бы всего лишь нежизнеспособным биологическим видом. Это действительно гегельянский ход, однако Гегель здесь твердо стоит на ногах и не нуждается ни в каком переворачивании: «Но так как индивид в то же время есть только то, что́ получается в результате его действования, то его тело есть им же *созданное* выражение его самого и вместе с тем некоторый *знак*, который не остался непосредственной сутью дела, но в котором индивид дает только знать, что он *есть* в том смысле, что он осуществляет свою первоначальную природу в произведении»[19].

Лакановское Реальное — не та реальность, которой занимается физика (хотя и не вполне оторвано от нее). Воображаемое не сводится к воображению и фантазиям. Символическое не тождественно культуре. Психоанализ не концепция мира наподобие физических концепций. Поиск «истины субъекта» не означает поисков субъекта истины. Да и сам субъект бессознательного не социализи-

18 Этот концептуальный ход раннего Лакана подробно рассматривает Б. Ожильви: *Ogilvie B.* Lacan. La formation du concept de sujet (1932–1949). — P.: PUF, 1993.

19 *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. С. 165.

рованный индивид. Таким образом, Лакан не пытается поставить мир с ног на голову. Если его и можно в чем-то упрекнуть, так это в чересчур последовательном конструктивизме: начиная с середины 1960-х гг., когда Лакан задался целью формализовать свое учение, субъект, о котором он говорит, все больше тяготеет к тому, чтобы стать чистым субъектом логических пропозиций.

Как замечает В. Мазин, «на своих семинарах Лакан сам стал объектом переноса, наделенным всемогущественным знанием. Заняв положение такого объекта, он катализировал стремительное развитие психоанализа во Франции и в то же время поставил аналитиков перед проблемой преодоления этого переноса»[20]. Действительно, фигура Лакана стала неотменима для лакановского психоанализа. И это обстоятельство лишь обостряет вопрос о научном статусе психоанализа. «Жак Лакан — один из последних оригинальных мыслителей в рамках психоаналитического движения, несмотря на тот факт, что он был официально изгнан из него, — пишут Т. Лаор и Дж. Агасси. — ...Лакан был последним участником движения, который был обеспокоен приданием психоанализу научного статуса, хотя это и вело к радикальным реформам, а значит, он был достаточно отважен, чтобы предложить некоторые модификации фундаментальных теоретических принципов»[21]. Научный же статус лакановского психоанализа оказывается проблематичным в силу отказа его создателя от метафизики.

Психоанализ не может стать такой же наукой, как, например, физика, поскольку не предполагает репрезентации сущностей. Психоаналитическая теория не поддается эмпирической верификации. Бессознательное — не материальный объект и не сущность, но, скорее, структура и форма. Единство психоанализа обеспечивается тем, что происходит между кушеткой и креслом, причем психоанализ оказывается не только терапевтическим инструментом, но и инструментом наблюдения. Однако и тому, и другому предшествует некая форма организации психоаналитического опыта. Поэтому психоанализ может стать наукой, лишь формализуя измерения собственного опыта. Таким образом, психоанализ неметафизичен и может оказаться наукой только в каком-то новом смысле, не имея сходства с «естественными» науками.

[20] *Мазин В.* Введение в Лакана. — М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2004. С. 148.

[21] *Laor N., Agassi J.* The Grand Protester: Lacan on the Scientific Status of Psychoanalysis // Pfilosophy of the Social Sciences. 1988. №.18. P. 73.

Бессознательное выступает как топика, так что сама психоаналитическая топология и есть то открытие, которое совершает психоанализ. Бессознательное как топика существует только в психоаналитическом *переносе*. Нет никакого бессознательного в качестве объекта познания, чье существование каким-то образом предшествует психоаналитическому акту. Таким образом, бессознательное есть структура опыта. Но форма опыта как раз и задается априорной структурой. Такой трансцендентальный эмпиризм отметает наивные попытки Фрейда укоренить бессознательное в биологической пульсации и заново ставит вопрос об онтологическом статусе трансферентного бессознательного. Его разрешение возможно двумя путями. Во-первых, можно счесть Структуру чем-то вроде гегелевского Духа (по этому пути двинулся Леви-Строс). Во-вторых, можно объявить Структуру отсутствующей, обнаруживающейся как зияние. Лакан пошел по второму пути, однако это потребовало разрыва со структурализмом и перехода на позиции постструктурализма. Мы вернемся к этому в связи с критикой лаканизма у У. Эко.

ГЛАВА 5.
ЛАКАНОВСКАЯ ТЕОРИЯ СУБЪЕКТА

Только не поддавайтесь на эпатаж, не вздумайте бежать на улицу, крича, что я это другой, – это, поверьте, ни к чему хорошему не приведет.

Ж. Лакан. *Семинары*. Т. 2

Учение о субъекте для мысли Лакана является парадигматическим. Более того, нельзя не согласиться с тезисом Д. Мулинье о том, что только здесь и можно с полным правом говорить о «философии Лакана»[1]. Даже концепция регистров Воображаемого, Символического и Реального опиралась на клинику. Собственно философский дискурс появляется там, где Лакан говорит об отношениях между субъектом и Реальным как Другим. При этом нам приходится столкнуться с парадоксом, с неразрешимой апорией: субъект занимает место *Другого*, он существует как *Другой*, а значит, не существует. Впрочем, это не столько парадокс, сколько тавтология: субъект не исчезает, но пребывает в негативности[2].

Лакановский субъект — не агент высказывания, но его носитель и ипостась, и именно в отношениях с означающей артикуляцией

[1] *Moulinier D.* De la psychanalyse à la non-philosophie. Lacan et Laruelle. P. 25.

[2] Вспомним образную характеристику такой тавтологии у Гегеля: «Но если этому закону сообщается определенное содержание, скажем, что величина дыры *возрастает* по мере того, как *убывает* то, что ее заполняло, то это обратное отношение точно так же может быть превращено в прямое и выражено так, что величина дыры *возрастает* в прямом отношении к количеству отнимаемого — это *тавтологическое* положение, которое — будет ли оно выражено как прямое или как обратное отношение — в своем специфическом выражении означает лишь то, что некоторая величина настолько возрастает, насколько эта величина возрастает». (*Гегель Г. В.* Ф. Феноменология духа. С. 145–156.)

он возникает в качестве ее следствия[3]. Субъект, истину которого всю жизнь искал Лакан, не является ни субъектом психологии, ни трансцендентальным субъектом философии, но помещается в зазоре между ними. Поэтому Лакан, по выражению Б. Ожильви, ставит вопрос о «трансцендентальном в пространстве психологии»[4]. Он принимает сознание в расчет лишь там, где имеет место смещение центра субъекта, благодаря чему тот говорит в лакунах того, что традиционно рассматривают как говорящего. Таким образом, речь у Лакана идет не о субъекте рефлексивного сознания, но о субъекте желания. «Нить моего дискурса именно так и прядется — каждый термин только и держится топологической связью своею с прочими. Субъект *когито* в этом смысле не исключение»[5].

«...Бессознательное — это то, как сказывается на субъекте речь, это измерение, в котором субъект по мере расширения воздействия речи получает определенность»[6]. Именно вследствие этого бессознательное структурировано как язык. Субъект бессознательного — говорящее существо, каковое и есть «сущность» человека (это максимум, который может обнаружить какая бы то ни было антропология). Поэтому субъект психоанализа — не человек и не его абсолютное отсутствие (вульгарно понятая «смерть человека»), но отсутствующий субъект.

В свете своего учения о языковом субъекте Лакан радикально пересмотрел фрейдовский эдипальный треугольник. Фигура матери, происходящая из Реального, реализуется в Воображаемом, тогда как отец утверждается в Символическом. Символическое оказывается функцией культуры, которая отделяет человека от природы, вписывая его в язык как основополагающий Закон. Этот последний выражается в запрете на инцест и постулировании структур родства, так что и лакановское учение о Законе следует возводить не к «Тотему и Табу», но к «Структурной антропологии». Сам Лакан говорит, что Леви-Стросу удалось обосновать автономность системы означающих. Именно это позволяет ему говорить о том, что чело-

[3] «Моя субъективность может быть означена только через то, что является нередуцируемым не-я... В языке я занимаю место, определяющее мою уникальность относительно всех остальных, тогда как вне языка моя уникальность вообще не может быть артикулирована». (*Sayer D.* Incognito Ergo Sum: Language, Memory and the Subject // Theory, Culture and Society. 2004. Vol. 21. №.6. P. 67.)

[4] *Ogilvie B.* Lacan. La formation du concept de sujet (1932–1949). P. 10.

[5] *Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа. (Семинары. Кн. XI.) С. 99.

[6] Там же. С. 159.

век еще до рождения оказывается включен в цепочку Символического. Поэтому даже его сексуальность изначально подчинена языку. Реальное — это то, что находится «вне Символического». Поэтому реальность в смысле Природы является продуктом Реального, Воображаемого и Символического, будучи, выражаясь языком Гегеля, негацией.

Бессознательное Фрейда Лакан также пересмотрел в свете понятий, заимствованных у Леви-Строса и у Хайдеггера. Уже в 1953 г. он говорил о «бессознательном субъекте»; позже речь пойдет о *субъекте бессознательного*. Конечно же, этот субъект имеет мало общего с картезианским субъектом, будучи субъектом высказывания и субъектом знания — здесь несомненно влияние «Феноменологии духа».

Лакановский субъект представляет собой сеть лингвистических отношений, которые формируются эффектами внешнего мира (в этом отношении Лакан твердо стоит на материалистических позициях). Лакан отказался от всех метафизических (в том числе феноменологических и экзистенциалистских) концепций субъективности, опирающихся на постулат о существовании некой человеческой «природы». Никакой «природы» он не признает — ни врожденной, ни приобретенной в процессе социального существования. Он говорит лишь о структуре и о конституировании субъекта.

Э. Раглэнд-Салливен находит у Лакана целую «теорию познания»[7], что, на наш взгляд, является некоторым преувеличением. Конечно, теории в строгом смысле у «французского Фрейда» нет, как не было ее и у Фрейда венского. Можно согласиться лишь с мыслью того же автора, что Лакан выстроил первую со времен Декарта эпистемологию, обозначив источник знания. Лакан создал схему регистров Воображаемого, Символического и Реального, позволяющую психоаналитику интерпретировать различные уровни бессознательного, однако борромеевы узлы, ставшие максимальным прояснением этой схемы, едва ли можно считать «теорией».

Знание о регистрах бессознательного конституируется в математическом аспекте, а не постигается интуитивно, как полагают кантианцы. Да и сами эти регистры формируются в процессе реагирования на эффекты внешнего мира, а не являются врожденными. Однако парадоксальным образом математический дискурс действует на уровне Символического, а не на уровне Воображаемо-

[7] *Ragland-Sullivan E.* Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis. P. 130 и далее.

го. А как только элемент Воображаемого подвергается дешифровке, он становится элементом Символического. При этом Лакан не сводит всю деятельность человеческой психики к языку — этому препятствует его учение о Воображаемом.

Хотя лакановский субъект является прежде всего субъектом бессознательного, так что место реальности для него занимает Реальное, в своей субъективации он оказывается и субъектом социальных отношений. А это значит — субъектом выбора, который всегда ведет к утрате. Так, Лакан приводит пример «выбора»: кошелек или жизнь. «Если я выберу кошелек, я потеряю и то и другое. Если выберу жизнь — что за жизнь без кошелька? Я вижу, вы меня поняли»[8]. Именно в своей включенности в социальное субъект оказывается субъектом выбора. «Цель примера также состоит в том, чтобы показать цену, которую необходимо заплатить за вхождение в символическое...»[9] — замечает М. Долар. Этот важнейший для становления субъекта процесс выражается в *стадии зеркала*: узнавая себя в зеркале, субъект не может оставаться собой[10]. В этом моменте утрачивается то, что Лакан назвал *объектом а*, происходит раскол между Воображаемым и Реальным. Но утрата *объекта а* как раз и конституирует субъекта — не субъекта бессознательного, но картезианского субъекта знания.

[8] *Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа. (Семинары. Кн. XI.) С. 226.

[9] *Долар М.* С первого взгляда / Пер. А. Смирнова // *Долар М., Божович М., Зупанчич А.* Истории любви. — СПб.: Алетейя, 2005. С. 15.

[10] «С узнаванием я уже утратил то, что можно было бы назвать “самобытием”, непосредственным совпадением меня самого в моем бытии и наслаждения». (Там же. С. 33.)

ГЛАВА 6.
ЯЗЫКОВАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЛАКАНА

Без преувеличения основой лакановского учения можно назвать тезис о том, что бессознательное структурировано как язык. Однако само по себе это вовсе не делает Лакана лингвистом, и утверждать, что «лакановская концепция может быть представлена как результат соединения двух основных проблемных линий — психоаналитической и лингвистической, ведущих начало от Фрейда и Соссюра»[1], — можно лишь применительно к его творчеству 1940–1950-х гг. Положение о том, что бессознательное структурировано как язык, означает, прежде всего, что язык не сводится к функции выражения. Лакан постоянно обращается к сравнению с египетским иероглифическим письмом, которое оставалось языком и тогда, когда его носители вымерли и никто не мог его прочесть. Язык остается таковым даже тогда, когда никто на нем не говорит; это не мешает языку иметь собственную грамматику, а означающим — функционировать по своим законам. Вместе с тем это не значит, что бессознательное и есть язык. Речь лишь о том, что язык выступает условием существования бессознательного.

Уже в своих ранних семинарах 1951–1952 гг., обращавшихся вокруг «Человека с волками», Лакан заявляет, что язык представляет собой не только средство общения, но и то, что раскрывает субъекта другому. Для Лакана структурная гипотеза Леви-Строса всегда оказывалась важнее лингвистики с ее педантичной внимательностью к мелочам. В 1957 г. он говорил:

[1] *Автономова Н. С.* О некоторых философско-методологических проблемах психологической концепции Жака Лакана // Бессознательное: природа, функции, методы исследования / Под ред. А. С. Прангишвили. Т. 1. — Тбилиси, 1978. С. 419. Распространение такого представления на все творчество Лакана неизбежно ведет к убеждению в том, что «Лакан сводит... мир социальных взаимодействий исключительно к речевым, языковым отношениям, к тому же... понимаемым очень узко». (Там же. С. 424.)

> Язык как сущность человека? Для меня это небезынтересный вопрос, и я интересуюсь им так же, как и те люди, которым интересно то, что говорю я, но это относится к другому порядку и, как я порой говорю, это посторонняя деталь...
>
> Я не спрашиваю себя «кто говорит?», я пытаюсь поставить вопрос иначе, переформулировав его: «откуда оно говорит?» Другими словами, то, над чем я работаю, — не метафизика, но теория интерсубъективности. После Фрейда центр человека больше не располагается там, где его находили прежде, его надо конструировать заново[2].

Это значит, что «язык не сводится к коммуникации»[3]. Иными словами, означающее не служит репрезентации означаемого. Устоявшемуся представлению о том, что язык репрезентирует объекты или действия, Лакан противопоставляет мысль о том, что означающее репрезентирует субъекта для другого означающего. Более того, означающее у него оказывается недетерминированной лингвистической единицей, никак не связанной со знаком и мало напоминающей «означающее» Соссюра. Такой ход оказывается подрывом субъекта высказывания, о котором толкуют и философы, и лингвисты.

Здесь, как и везде, Лакан не доказывает свое положение, но реализует его в собственной практике использования языка. Он становится на позицию крайнего реализма, побивая номинализм лингвистикой Соссюра и структурализмом Леви-Строса: означающие-универсалии существуют не в вещах, но, скорее, в их соположении. Тот же эффект структурирования, который Леви-Строс обнаруживает в оппозиции сырое/вареное, Лакан находит повсюду. Например, его утверждение о том, что «женщины не существует», исходит из этого эффекта: мы легко отличаем женщину от мужчины, но что такое женщина вне этой оппозиции? Она попросту не существует.

Означающее неразрывно связано с фонемой, которая есть для него не означаемое, но просто его обратная сторона. Как невозможно разрезать одну сторону бумажного листа, не разрезая другую, так невозможно отделить означающее от фонемы. Поэтому в скольжении означающих эта связь остается нерасторжимой.

Языковая теория Соссюра, некогда оставленная без внимания философами и долгое время считавшаяся значимой лишь в узкофилологических исследованиях, к середине XX в. была заново прочи-

2 *Lacan J.* Les clefs de la psychanalyse. Entretien avec Madeleine Chapsal // L'express. 1957. №.310 (31 mai). P. 22.

3 *Lacan J.* Interview à la Radio Télévision Belge // Quarto. 1982. №.7. P. 8.

тана структуралистами (первым из этих вдумчивых читателей был К. Леви-Строс) и приобрела огромное значение для философии.

По Соссюру, языковой знак связывает понятие и акустический образ (а не вещь и ее название). Акустический образ является «не материальным звучанием, вещью чисто физической, а психическим отпечатком звучания, представлением, получаемым нами о нем посредством наших органов чувств»[4]. Таким образом, языковой знак представляет собой двустороннюю психическую сущность, в которой оба элемента тесно связаны между собой и предполагают друг друга. Соссюр предлагает заменить термины «понятие» и «акустический образ» соответственно терминами «означаемое» и «означающее»: «последние два термина имеют то преимущество, что отмечают противопоставление, существующее как между ними самими, так и между целым и частями этого целого»[5]. Языковой знак обладает двумя существенными свойствами: 1) связь, соединяющая означающее с означаемым, произвольна[6]; 2) означающее имеет линейный характер[7]. Означающее является свободно выбранным по отношению к тому, что оно выражает. По отношению же к языковому коллективу, который им пользуется, оно, напротив, не свободно, а навязано. Произвольность знака защищает язык от всякой попытки сознательно изменить его.

Если из Фрейда Лакан норовил сделать лингвиста, то Соссюр у него превращался в своего рода конгениального фрейдизму аналитика языковой деятельности. Ортодоксальных последователей Соссюра неизменно смущало то обстоятельство, что Лакан пытался отбросить означаемое, сосредоточив внимание исключительно на означающем (по сути, редуцировав язык к означающему)[8].

[4] *де Соссюр Ф.* Курс общей лингвистики / Под ред. Ш. Балли и А. Сеше; пер. А. Сухотина / Под ред. М. Э. Рут. — Екатеринбург, 1999. С. 69.

[5] Там же. С. 70.

[6] «...Означающее немотивированно, то есть произвольно по отношению к данному означаемому, с которым у него нет в действительности никакой естественной связи». (Там же. С. 71.)

[7] «Означающее, являясь по своей природе воспринимаемым на слух, развертывается только во времени и характеризуется заимствованными у времени признаками: а) оно обладает протяженностью и б) эта протяженность имеет одно измерение — это линия». (Там же. С. 72.)

[8] В. Декомб предлагает весьма интересный комментарий этого лакановского хода: «В метафоре Лакан находит фрейдовское сгущение, *Verdichtung*, источник всякого *Dichtung* (поэзия или миф). Его формула: одно слово за *другое слово*. Для психоаналитика, замечает Лакан, т.е. для получателя чистого состо-

А этого не допускают даже самые вольные толкования Соссюра. Поскольку же психоанализ занимается не изолированным сознанием, но субъектом, находящемся в диалоге с другими, лингвистическую теорию Лакан дополнил гегелевской феноменологией. Поэтому формулу Дж. Бирда «Фрейд + Соссюр = Лакан»[9] сегодня едва ли можно признать удовлетворительной.

Осмысление лингвистических идей Соссюра привело к формированию трех крупных лингвистических школ — Пражской, Копенгагенской и Американской, — каждая из которых в тот или иной момент служила источником вдохновения для лингвистических выкладок Лакана.

К Пражской лингвистической школе принято относить не только чешских исследователей В. Матезиуса, Б. Гавранека, Б. Трнку, но и работавших в Праге русских ученых-эмигрантов Н. С. Трубецкого, С. О. Карцевского и Р. О. Якобсона (последний, работая впоследствии в США, оказал сильнейшее влияние на становление американской лингвистики)[10]. Пражская школа рассматривала язык как фундаментальную систему, в которой каждое явление оценивается с точки зрения той функции, которую оно выполняет. Н. С. Трубецкой писал: «Определить фонему — значит указать ее место в фонологической системе, что возможно лишь исходя из структуры этой системы»[11]. Тер-

яния, это является также и формулой *lapsus calami* или *lapsus linguae*... В обоих случаях происходит замена условленного означающего — оно не будет иметь право фигурировать в высказывании и в этом смысле будет *вытеснено* — на другое, неожиданное означающее, на *явное* означающее. Это *quiproquo* производит то, что Лакан называет “эффектом смысла”: тем самым он хочет сказать, что означаемое явного означающего, фигурирующего в высказанной фразе, в противоположность тому, чему учит традиционная риторика, вовсе не является скрытым означаемым, но представляет собой *новый смысл*, высвобожденный под прикрытием замены одного означающего на другое. Таким образом, высказывание порой говорит о том, о чем запрещает говорить языковое соглашение, — о смысле желания». (*Декомб В.* Современная французская философия / Пер. М. М. Федоровой. — М., 2000. С. 95.)

[9] См.: *Bird J.* Jacques Lacan — the French Freud? // Radical Philosophy. 1982. №.30. P. 7–14.

[10] См.: Пражский лингвистический кружок. — М., 1967.

[11] *Troubetzkoy N.* La phonologie actuelle // Journal de psychologie normale et pathologique. P., 1933. P. 233. Цит. по: *Сахарова Т. А.* От философии существования к структурализму: (Критические очерки современных течений буржуазной французской философии). — М., 1974. С. 232.

мин «структура» в его современном значении был выдвинут именно Пражской лингвистической школой[12].

Копенгагенская лингвистическая школа (Л. Ельмслев, В. Брендель, Х. Ульдалль), разработавшая теорию «глоссематики», заимствовала идеи не только у Соссюра, но и у логического позитивизма (понимающего структуру как «чистые отношения чистых форм»), и у Гуссерля (говорившего об «априорной грамматике»). Копенгагенские глоссематики понимали структуру как совокупность отношений, в которой составляющие ее элементы выступают точками пересечения отношений и всецело детерминируются ими. Л. Ельмслев понимал лингвистическую реальность как исключительно формальную, считая, что языковой элемент определяется посредством правил, от которых зависит его наличие или отсутствие в речи. Таким образом, язык есть система «чистых отношений», и только полное абстрагирование от «субстанции» может сделать языкознание точной наукой. Значение языковых единиц игнорируется, а признается лишь дифференциальная «значимость»[13]. С этой позиции Х. Ульдалль утверждал, что «научная концепция мира представляет собой скорее диаграмму, чем картину»[14]. И даже человек, по мнению датского лингвиста, должен рассматриваться не как «вещь», а как точка пересечения абстрактных функций.

Американскую школу структурной лингвистики, близкую по своим принципиальным установкам копенгагенской, интересовал конкретный анализ языков. В конце 1950-х гг. Н. Хомский разработал теорию «порождающих грамматик», воссоздающую картину язы-

[12] Пражская школа развивала идеи русской традиции формализма. Помимо ученых-эмигрантов, работавших на Западе, необходимо упомянуть о советских лингвистах, оказавших сильнейшее влияние на развитие структурализма, прежде всего о В. Я. Проппе, Е. М. Мелетинском и тартуско-московской структурно-семиотической школе. Идеи русской формальной школы оказались столь значимы для структурализма, что некоторые исследователи даже говорят о «славянском структурализме», оказавшемся хронологическим и во многом идейным предшественником французского структурализма. (См.: *Грякалов А. А.* Письмо и событие. — СПб., 2004.)

[13] См.: *Ельмслев Л.* Можно ли считать, что значения слов образуют структуру? // Новое в лингвистике. Вып. II. — М., 1962.

[14] *Ульдалль Х.* И. Основы глоссематики // Новое в лингвистике. Вып. I. — М., 1962. С. 400.

кового синтеза[15]. «Порождающие грамматики», по мысли Хомского, исходят из некоторого инвариантного ядра в языке, которое составляют элементарные утвердительные предложения. Из этого ядра на основании определенных правил трансформации «порождаются» конкретные варианты. Если Соссюр рассматривал язык как в целом статическую структуру, то Хомский заявил о его динамическом характере.

Лакан опирается на структуралистское по своему происхождению положение о том, что закономерности и связи бессознательного (конденсация и замещение) действуют аналогично закономерностям и связям повседневного языка, которые Р. Якобсон обозначил категориями метафоры и метонимии. С Якобсоном Лакана связывала долгая дружба. Сам он испытал большое влияние со стороны русского формалиста, однако никак нельзя сказать того же о Якобсоне. Конечно, этот последний как-то заметил, что сотрудничество с Лаканом повлияло на его представления о метафоре и метонимии, однако в его трудах это никак не заметно. Отталкиваясь, как и Якобсон, от теории Соссюра, Лакан связал фрейдовскую *конденсацию* с регистром Воображаемого, тогда как у Якобсона метафора оставалась «поверхностным» эффектом языка. Кроме того, если Якобсон в своей теории метафоры основное значение уделял фигуре *подобия*, то Лакан в центр метафоры поставил *замещение*. При этом он не отказался от фигуры *подобия* вообще, но ситуировал ее в Воображаемом[16]. Лакан заявил, что оставляет Якобсону поэтическую размерность лингвистики, а сам обращается к тому, что он назвал *лингвистерией*.

С. Лафонтен предложил любопытную гипотезу, согласно которой структурализм опирается на кибернетическую парадигму и обязан своим успехом встрече в 1942 г. в Нью-Йорке Леви-Строса и Якобсона. Последний к этому времени как раз стал рассматривать соссюровскую лингвистику по аналогии с кибернетикой и основывался на теории информации. «Кибернетическая революция стала для Леви-Строса тем основанием, на котором он построил структурную антропологию»[17]. Действительно, в своей «Структурной антропологии» Леви-Строс прямо ссылается на Р. Винера и даже говорит: «В лингвистике, и в частности в структурной лингвистике (особен-

[15] Сходную теорию выдвинул примерно в то же время советский лингвист С. К. Шаумян. См.: *Шаумян С.* К. Структурная лингвистика. — М., 1965.

[16] См.: *Ragland-Sullivan E.* Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis. P. 248.

[17] *Lafontaine C.* The Cybernetic Matrix of “French Theory” // Theory, Culture and Society. 2007. №.24 (5). P. 34.

но если говорить о ее фонологическом аспекте), выполняются все условия, которые в своей совокупности необходимы, с точки зрения Винера, для математического исследования»[18]. Леви-Строс, развивавший учение о бессознательном характере социального порядка, привлек внимание Лакана к кибернетике. Пиком увлечения Лакана кибернетикой можно считать семинар 1954/1955 гг., где мозг рассматривается как «машина для сновидений». Гипотеза Лафонтена по-своему убедительна, однако, на наш взгляд, не стоит распространять ее на все творчество Лакана.

Опираясь на лингвистику, Лакан мог утверждать, что психические закономерности не являются врожденными. В этом отношении он расходился с Н. Хомским и его учениками, которые, экспериментально установив, что у новорожденных младенцев учащается пульс, когда с ними разговаривают, сделали вывод о биологической и неврологической предрасположенности человека к языку. Лакан, напротив, заявил, что именно язык создает субъекта как результат действия бессознательных означающих. Нет никакой врожденной «самости», человек развивается из желающего животного в животное символическое, отвечая на требования окружающей среды, причем сами его познавательная способность, восприятие и память формируются в этом опыте и в пределах языка. Таким образом, язык, по Лакану, одновременно и приходит «извне», и поддается трансформациям под влиянием «внутренних» факторов, но ни в коем случае не является биологически обусловленным. Бессознательное и язык у Лакана — отличные друг от друга системы, работающие в соответствии с различными логиками. Тем не менее, они динамически смешиваются в регистре Символического. Лакан неизменно подчеркивал, что язык всегда уже здесь, что он предшествует существованию субъекта и обусловливает каждую стадию его развития. Это вовсе не значит, что субъекта следует понимать как зашифрованного в языке; напротив, субъект есть эффект материальности означаемых и структуры метафоры.

Наконец, в связи с лакановским представлением о языке нельзя не упомянуть теорию Э. Бенвениста, который в середине 1950-х гг. заметил, что французские глаголы совершенно независимы от пространственно-временных координат говорящего, так что в повествовании нет «лица», хотя речь целиком включена в отношения между «я» (производителем высказывания), «ты» (адресатом) и ги-

[18] *Леви-Строс К.* Структурная антропология / Пер. под ред. В. В. Иванова. — М., 2001. С. 61–62.

потетическим «он». Только таким образом говорящий субъект введен в речь. Если прагматизм обращал внимание только на отправителя речи в его отношении к получателю или ситуации речи, то теория высказывания Бенвениста заинтересовалась существованием в языке субъекта, основывая свои поиски на различении высказывания-результата (énoncé) и высказывания как акта производства (énonciation). Такое направление поисков привело анализ дискурса (discourse analysis, термин американского лингвиста З. Харриса[19]) к мысли о том, что основным свойством языка является формирование субъекта высказывания. Сторонники этого направления в лингвистике утверждали, что, в то время как говорящий (locuteur) существует реально и при этом говорит, субъект высказывания (énonciateur) обретает существование только в акте говорения, представляя собой «реальность речи»[20]. Во время акта говорения говорящий присваивает формы естественного языка и соотносит их со своим собственным «лицом», определяя себя как «я», а адресата речи — как «ты». Таким образом, структуралисты стали рассматривать язык не только как средство коммуникации, но и как орудие формирования лица. Теорию высказывания можно понимать как утверждение картезианского субъекта, «хозяина своей речи», то есть того, кто стоит за речевым высказыванием. Однако Бенвенист и его последователи, мысля в духе лингвистического анализа, заявляют, что говорящий может быть дан только в речи, хозяином которой он не является. Человек же, стоящий «по ту сторону» речи, — не более, чем миф.

Лакан заимствовал прямо у Соссюра (а не у Бенвениста) термин *речь* (parole), под которым тот понимал «говорящий язык», в противоположность письменному слову или системе составляющих язык правил. У Лакана *речь*, которую произносит *moi*, связывает Воображаемое как область первичных значений с Символическим как царством языка, то есть областью лингвистических норм и соглашений. Тем самым *речь* соединяет *желание* с Символическим через *объект а*. Поэтому Лакан и утверждает, что язык не исчерпывается информационной и коммуникативной функциями и не сводится к грамматике. *Речь* позволяет человеку ретроактивно обращаться к уже интроецированным репрезентациям.

Уже в своей «Римской речи» Лакан предложил набросок новой теории символа. Традиционно символ понимают как знак некоторого предмета, идеи или процесса. Лакан заимствовал представле-

[19] *Harris Z.S.* Discourse analysis // Language. 1952. Vol. 28. P. 8–45.

[20] *Бенвенист Э.* Природа местоимений / Общая лингвистика. — М., 1974. С. 293.

ние о символах из этнологии М. Мосса, показавшего существование таких символических функций, которые сами по себе ничего не символизируют, но лишь отсылают к другим символическим системам, и из структурализма Леви-Строса.

П. Рикёр, на которого Лакан возлагал большие надежды и которого позже заклеймил как ренегата, предложил рассматривать структурализм как антитезу историцизму — вернее даже, не столько историцизму вообще, сколько его «понимающим» практикам. Структурализм возникает из применения к антропологии и вообще к гуманитарным наукам лингвистической модели Ф. де Соссюра. Это привело к перевороту в отношениях между системой и историей. Для историцизма понимать — значит определять генезис и отыскивать предшествующую форму, смысл эволюции. «Для структурализма понимать — значит упорядочивать, обнаруживать в данном состоянии систематическую организованность, которая изначально интеллигибельна»[21]. Этот переворот, говорит Рикёр, начался с Соссюра, который в языке (le langage) стал различать речь (la langue) как совокупность соглашений, принятых социумом, и слово (la parole) как само говорение субъектов. Это разделение впоследствии стали использовать Леви-Строс и Лакан. Такая категориальная система безотносительна к мыслящему субъекту, поэтому структурализм как философская система развивает «своего рода антирефлексивный, антиидеалистический и антифеноменологический интеллектуализм; этот бессознательный дух, быть может, подобен самой природе; может быть, он и есть сама природа»[22]. Понимать здесь — не значит овладевать смыслом; поэтому Рикёр считает «Структурную антропологию» не философией, а наукой. Правда, он не сказал того же о лакановском психоанализе.

Но, если психоанализ и не был наукой (а сам Лакан на этот счет сомневался), он стал частью нового на тот момент интеллектуального климата Франции. «Вокруг структурализма, — пишет П. Серио, — сформировалось новое размышление над “письмом” (l’écriture), которое объединяло лингвистику, психоанализ Лакана и философию Альтюссера».[23]

[21] *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. С. 63.

[22] Там же. С. 65.

[23] *Серио П.* Как читают тексты во Франции / Пер. И. Н. Кузнецовой // Квадратура смысла: (Французская школа анализа дискурса) / Под ред. П. Серио. — М., 1999. С. 18–19.

ГЛАВА 7.
ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС

...Нельзя выдумать ничего столь оригинального и маловероятного, что не было бы уже высказано кем-либо из философов.
Р. Декарт. *Рассуждение о методе*

В самом начале настоящей книги мы выдвинули тезис о том, что понимание Лакана возможно лишь в том случае, если мы обратимся к его фигуре-философа. Очертания этой фигуры обрисовались уже довольно ясно, однако теперь нам предстоит описать ее члены, составив, если можно так выразиться, ее морфологию. В лакановском дискурсе существует привилегированное означающее, по частоте употребления и по той важности, которую придает ему сам Лакан, далеко обходящее все прочие; это означающее — Фрейд. Однако это *Nom-du-Pére* не только не определяет место или роль всех других означающих, но едва ли даже может быть признано для них Законом, ибо, как, мы надеемся, уже показало наше исследование, само по себе оно лишено всякого значения и обретает таковое лишь в сочетании с другими. Этих других много, и в большинстве своем они носят характер философских концептов. Настало время заняться анализом, который позволит выявить их историю, то есть не только происхождение, но и саму их жизнь в лакановском дискурсе. При этом, конечно, нечего и надеяться избавиться от психоаналитической фигуры и пытаться представить Лакана «чистым» философом, ведь, по меткому выражению Э. Раглэнд-Салливен, он «либидинизировал философию и теологию и онтологизировал биологию»[1]. Но именно философия организует учение Лакана и самый способ его мышления[2].

[1] *Ragland-Sullivan E.* Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis. — P. 98.

[2] Эту роль философии для мышления психопатолога великолепно выразил Ясперс: «Связь философии с наукой выражается не в том, что философские штудии могут найти свое применение в эмпирической науке — ведь любые попытки искусственного облачения результатов эмпирических исследова-

Как замечает Б. Баас, «за исключением нескольких аллюзий, обычно вводимых по случаю, Лакан никогда не использует дискурсы философов как подручный или иллюстративный материал. Напротив, он их читает, трактует, интерпретирует, в определенном смысле *деконструирует* или реконструирует, чтобы в результате получить концепты, при помощи которых он намерен заново обосновать психоанализ. Без реинтерпретации картезианского *Cogito* нет "субъекта бессознательного"; без прозрачной рефлексии о практической философии Канта нет "*объекта а*"; без скрупулезного чтения "Пира" Платона нет "любви переноса"... Таким образом, следует обратиться к тому, как Лакан пытается мыслить *с* философами»[3]. При этом речь следует вести не только о тех философах, чьи имена Лакан поминает в своих речах часто или время от времени; его дискурс насыщен скрытыми, порой сознательно зашифрованными ссылками и аллюзиями к тем философам, идеи которых он использовал как строительные леса или, выражаясь языком Делёза и Гваттари, чьи концепты переживали многочисленные приключения в его почти бесконечном монологе.

Колоссальная эрудиция Лакана позволяла ему вести диалог с множеством философов — от Платона и Аристотеля до Хайдеггера и Мерло-Понти. Из этого диалога рождались его собственные концепции. Однако было бы неверным утверждать, что Лакан обращался к тому или иному философу лишь за рабочим материалом или иллюстрацией к собственному учению. Его мысль живет в диалогическом дискурсе, и Лакан-субъект постоянно нуждается в *Другом* вовсе не затем, чтобы что-то приспособить для себя или отбросить, но для собственного становления.

Многочисленные исследователи приписывают Лакана к той или иной философской традиции. Одни акцентируют его диалектику Го-

ний в философские терминологические наряды неизменно доказывали свою бесплодность. Философия может только способствовать развитию соответствующей внутренней установки и стимулировать ненасытную жажду знания. Философская логика перерастает в конкретную логику косвенным путем, в итоге структурной организации фактического материала. Психопатолог нуждается в философии не потому, что из нее он может почерпнуть позитивное знание, относящееся к области его профессиональных занятий, а потому, что она помогает ему лучше организовать свое мышление и тем самым лучше понять истинные возможности познания». (*Ясперс К.* Общая психопатология. С. 77.)

[3] *Baas B.* De la chose à l'objet. Jacques Lacan et la traverse de la phénoménologie. Leuven: Peeters Vrin, 1998. — P. 21.

сподина и Раба и считают его гегельянцем, читающим Гегеля через кожевские очки. Другие видят в нем хайдеггерианца, толкующего об «онтологическом различении» и «подлинной речи». Третьи рассматривают его как картезианца, реактуализировавшего для современных гуманитарных наук *cogito* в форме субъекта бессознательного. Четвертые находят источник его вдохновения у Платона, задавшего парадигму, в которой онтология неотделима от этики. Этот перечень можно продолжать: Лакана можно считать и спинозистом, и кантианцем, и гуссерлианцем… Такое многообразие трактовок само по себе уже должно отвратить нас от попытки провести Лакана по ведомству той или иной философской школы. Однако такие исследования отнюдь не лишены смысла: в исследовательском плане чрезвычайно интересно и полезно заняться компаративным анализом. Но еще полезнее оказывается то, чем такая компаративистика у большинства исследователей оборачивается, — «лаканизация» тех философов, с которыми Лакан ведет свой непрекращающийся диалог. «Лаканизация» не просто заставляет Гегеля или Хайдеггера говорить то, что нужно Лакану (а ему такой ход был вовсе не чужд), но позволяет яснее разглядеть саму лакановскую мысль. Самое главное при этом — не увлекаться сверх меры.

Прежде всего, конечно же, Лакана следует рассматривать как мыслителя кантианской традиции. Сам он говорил: «Традиция, чье острие и вершина ознаменованы, пожалуй, кантовой критикой — учением, которое справедливо может быть истолковано как наиболее радикальная попытка поставить всякого рода Реальное под сомнение, показав зависимость его от априорных категорий не только эстетики, но и логики. Оно-то, учение это, и направило впервые человеческую мысль на поиски чего-то такого, что постановка вопроса на уровне логического дискурса и изучение соответствия между Реальным и тем или иным синтаксисом, замыкающимся в каждой фазе интенционального круга, оставляли до сих пор без внимания. Именно за эту задачу и предстоит нам, как бы тайком от этой критики и вопреки ей, приняться снова»[4].

Заслугу Канта Лакан видит в том, что тот установил границы морального суждения, за порогом которой обнаруживается та самая пустота, в которой располагается *желание*. Сегодня место желания занимает наука, а это значит, что желание человека укрылось в страсти к знанию. Именно это обстоятельство и позволяет увидеть нравственная философия Канта, которую Лакан, как мы видели, выводил

[4] *Лакан Ж.* Образования бессознательного (Семинары: Кн. V.). С. 56.

из «феноменологии Канта», то есть из размышлений кенигсбергского мудреца о том, что делает возможным опыт. В свете кантовской философии лакановский *объект а*, по выражению Б. Бааса, становится *объектом априори* желания (*objet a priori* du désir).

Б. Баас в своих замечательных работах затрагивает чрезвычайно важный вопрос о философских основаниях лакановской мысли. Действительно, линии влияния со стороны Канта или Гуссерля в лаканизме вполне прозрачны. Однако гораздо важнее (и, без сомнения, запутаннее) вопрос о характере философии самого Лакана. С одной стороны, Лакан далек от вульгарного эмпиризма, объясняющего желание теми эмпирическими объектами, на которые оно направлено, с другой — ему необходимо объяснить, что за желание предшествует опыту и делает этот последний возможным. Поэтому Лакан вводит в свое учение своего рода неэмпирическую вещь — *объект а*, — на которую направляется и которой вызывается желание. Но как возможна «вещь», предшествующая опыту? Как то, что не является объектом желания, может порождать желание, направленное на эмпирический объект? По этому вопросу между Б. Баас и С. Жижеком разгорелась полемика, столь существенная для нашего исследования, что мы не можем не изложить ее суть.

Б. Баас утверждает, что ситуацию с *объектом а* может прояснить лишь трансцендентальная логика. Проще говоря, Лакан возвращает психоанализ к трансцендентальной философии, от которой тот всегда стремился уйти[5]. С. Жижек заявил, что «речь идет об "идеалистическом" искажении Лакана; и этой "идеалистической" проблематике желания... необходимо противопоставить "материалистическую" проблематику реальности импульсов»[6]. Аргументы обеих сторон имеют как свои достоинства, так и недостатки. С одной стороны, если Лакан и прибегает к логике, характерной для трансцендентальной философии, его «трансцендентализм» не опирается на идею самосознания. С другой — «реальность» импульсов, о которой говорит Жижек, не является реальностью эмпирической или тем более физиологической. У Лакана речь идет о реальности, опыт которой возможен лишь для фонетического существа, о том, что не проговаривается в речи, хотя постоянно подразумевается. Поэтому замечание Жижека не дает нам ничего, кроме риторической строгости, и вполне уживается с утверждением Б. Баас о том, что «трансценденталь-

[5] Ibid. P. 25–26.

[6] *Žižek S.* Essai sur Schelling (le reste qui riéclôt jamais) / Trad. E. Doisneau. — P.: Harmattan, 1996. P. 126.

ное работает втайне, формируя лакановскую теорию желания как теорию “чистого желания”»[7]. Однако эта полемика обрисовывает чрезвычайно важную проблему.

Дело не только в том, признаем ли мы Лакана «материалистом» или «идеалистом», и не в том, будем ли мы отстаивать его «материалистическое» или «идеалистическое» прочтение. Эти вопросы, в конце концов, опираются на выдвинутое самим Лаканом положение о «возвращении к Фрейду» и сводятся к тому, считаем ли мы его ортодоксальным фрейдистом или нет. Это положение имплицитно несет в себе постулат о том, что фрейдовский психоанализ представляет собой радикальную критику трансцендентальной метафизики, постулат, выдвинутый в конкретных исторических условиях, когда психоанализ отвоевывал себе место в бурных дебатах о «пролетарской» и «буржуазной» науке. Этот постулат — не более чем миф: никакой сколько-нибудь убедительной критики трансцендентализма фрейдизм в себе не несет, и стать последовательным метафизиком самому Фрейду помешала лишь общая непоследовательность его гипотезы, мечущейся между эмпиризмом учения об инстинктах и откровенным трансцендентализмом его учения о бессознательном. Следовательно, вопрос должен быть поставлен иначе: какова роль трансцендентализма в учении Лакана?

Постановка вопроса предполагает, что мы уже признали: трансцендентализм определенно присутствует в мысли Лакана. Конечно, эта мысль не ограничивается кантианством, а в равной степени опирается на феноменологию Гуссерля, Хайдеггера и Мерло-Понти. Последние двое мыслителей особенно важны для Лакана, которого связывали с ними дружеские отношения. Относительно философии Гуссерля или понятия интенциональности он никогда не высказывался открыто, и, когда он говорит о «феноменологии», речь идет либо о Канте (парадоксально, но это так!), либо о Хайдеггере, либо о Мерло-Понти. Конечно, это не отменяет того обстоятельства, что на горизонте лакановской мысли маячит, и порой весьма отчетливо, фигура Сартра. Но именно Кант и Мерло-Понти задают границы лакановской «феноменологии»: если Кант заявил тему трансцендентального конституирования опыта, то Мерло-Понти заговорил о доэмпирическом характере этого конституирования. Опираясь на эту пару, Лакан попытался вывести свой психоанализ за пределы феноменологии.

Тем не менее он унаследовал от феноменологии не только некоторые структурные элементы, но и некоторые ее пороки, которые

[7] *Baas B.* De la chose à l’objet. Jacques Lacan et la traverse de la phénoménologie. P. 32.

дали его критикам основания обвинить его в берклианстве. Это обвинение отнюдь не беспочвенно, ведь Лакан отказался говорить об «объективной реальности», заявив, что таковая может быть представлена сознанию даже не как фрейдовский принцип реальности, но как зияние, то есть недостаток бытия. Если бы Лакан был феноменологом, действительно, не миновать ему солипсизма — а ведь именно это подразумевает обвинение в берклианстве. Однако, не говоря уж о том, что приписывание самому Беркли солипсизма держится на довольно шатких аргументах, Лакан весьма последовательно отказался не только от «объективной реальности», но и от суверенного субъекта, который мог бы стать полем для разворачивания реальности субъективной.

Отказ Лакана от феноменологии вполне естественно сопровождался отказом от герменевтики дильтеевского типа, стремящейся обнаружить «подлинный смысл» текста, и обращением к герменевтике, обнаруживающей истину существования в желании. Его *желание* не «сущность» и не «смысл»; не существует никакого «изначального» бессознательного. Все, что есть в бессознательном, формируется через символизацию внешнего мира. Поэтому в отношении бессознательного и возможна теория; все происходящее в нем поддается формализации, как и любой порядок, независимый от субъективности. Текст (в нашем случае — текст бессознательного) сам по себе не несет никаких смыслов. В случае Лакана, как выразился П. Рикёр, «психоанализ является если не философской дисциплиной, то по крайней мере дисциплиной для философа; бессознательное принуждает философа трактовать комбинацию значений в плане, смещенном по отношению к непосредственному субъекту»[8].

«Чтобы охватить действительность как таковую, то есть объемлющее как целое, достаточно небольшого числа фундаментальных элементов и принципов, — писал К. Ясперс. — Отсюда — часто недолговечный успех внешне привлекательных теоретических систем, которым, казалось бы, удалось постичь вещи во всей их полноте»[9]. Лакан часто очаровывался такими системами, погружаясь в них со всей страстью неофита, рассчитывающего получить достоверный результат немедленно по их применении. Но он отворачивался от них всякий раз, как только обнаруживал, что системы эти требуют строгого следования определенной догматике. Конечно, не забыв унести с собой то, что могло пригодиться ему в работе. Такой подход

[8] *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. С. 31.

[9] *Ясперс К.* Общая психопатология. С. 73.

принято характеризовать как синкретизм, однако в случае Лакана это была, скорее, методологическая строгость — опять-таки в ясперсовском смысле: четкое осознание различий между формами мышления и фундаментальными ориентациями.

§ 1. ЛАКАН И ДЕКАРТ

«Начав с "я мыслю", Декарт сосредоточил все свое внимание на "мыслю", совсем забыв о "Я", — писал А. Кожев. — А в "Я"-то все и дело»[10]. Кожев полагает, что Я есть самосознание, то есть не только мыслит как вещь, но и раскрывает себя. Лакан, который не верит в самосознание, в этом моменте расходится с Кожевом, полагая, что все дело как раз и состоит в «мыслю».

В отличие от позднейших постструктуралистов, Лакан никогда не рассматривал картезианство как нечто позорное, хотя именно его роль в подрыве картезианского субъекта была самой значительной. Поэтому существует большой соблазн представить Лакана как мыслителя, предпринявшего обновление философии субъекта Декарта. Ж. Сипо[11] в своей замечательной книге «Лакан и Декарт» утверждает, что предпринятое Лаканом прочтение Декарта организует всю его мысль в философском отношении: «субъект бессознательного Лакана никогда не утрачивает сущностной опоры на картезианское *cogito*»[12]. Как мы показали в первой части настоящей работы, это действительно так. Однако Сипо идет дальше и заявляет, что конституировать субъект бессознательного Лакан мог, лишь возрождая метафизический субъект, что основные термины, которыми оперирует Лакан, — «субъект», «другой», дискурс» — являются метафизическими. Язык у него экзистирует, так что мы имеем дело с онтологией субъекта бессознательного.

Фрейдовский субъект, говорит Сипо, есть субъект *разделенный*. Лакан ставит его в соответствие с картезианским субъектом науки — *cogito*. Не будучи тождественны, они друг друга обосновывают и конституируют. Парадокс этого соответствия заключается в том, что картезианский субъект сам себя обосновывает, а лакановский субъект бессознательного, не имея самообоснования, пребывает в *Другом*. Лакан разрешает эту трудность, противопоставляя *знание* и *истину*. Поэтому фрейдовское положение «там, где было Оно, должно стать

[10] *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. С. 210.

[11] *Sipos J.* Lacan et Descartes, la tentation métaphysique. — P.: PUF, 1994.

[12] Ibid. P. VII.

Я» реализуется не в *знании*, но в *истине*. Иными словами, фрейдовское «стать» (werden) превращается в картезианское «существую». Психоанализ стремится не получить знание о субъекте, но вскрыть его истину. Субъект науки не в состоянии высказать истину о себе, поэтому о нем говорит психоанализ.

Действительно, согласно Лакану, там, где Фрейд высказывает сомнение (например, ставит под сомнение свои сновидения), присутствует бессознательная мысль, обнаруживающая себя собственным отсутствием. На место этого отсутствия Фрейд привлекает «я мыслю», в котором должен раскрыться субъект. «Он убежден, в конечном счете, что “я мыслю” это пребывает там налицо совершенно от какого бы то ни было “я есмь” независимо, лишь бы — вот здесь-то и совершает его мысль необходимый скачок — кто-то там, на его месте, думал». И Декарт, и Фрейд укореняют достоверность в субъекте, однако у Фрейда «субъект оказывается в области бессознательного у себя дома»[13]. В картезианском cogito, продолжает Лакан, «я мыслю», переходящее в «я есмь», нацелено на *знание*, в то время как *истина* остается ему чужда, так что Декарту приходится говорить о существовании Бога, который не является Богом-обманщиком, но, напротив, своим существованием полагает *истину*. Этот Бог есть Другой, всецело владеющий истиной. Тот ход, который Лакан приписывает Фрейду, позволяет рассчитывать на обнаружение истины субъекта, вместо того чтобы считать истиной все, что скажет Другой. «Декарт не знал этого — для него субъект был субъектом достоверности и знаменовал собою отказ от всякого предшествующего ему, предваряющего его знания. Мы же, благодаря Фрейду, знаем, что субъект бессознательного так или иначе о себе заявляет, что еще прежде достижения им достоверности налицо мысль»[14]. Таким образом, Лакан действительно опирается на картезианское *cogito*, но не на картезианского субъекта знания: Декарт ввел в мир субъекта, но Фрейд показал, что его место в бессознательном.

Декарт начал свои рассуждения с несомненности существования Я. Однако это Я первоначально было не субъектом, но субстанцией[15]. В декартовых рассуждениях нет никакой опоры на физиоло-

[13] *Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа. (Семинары. Кн. XI.) С. 42.

[14] Там же. С. 43.

[15] «Затем, исследуя со вниманием, что́ я такое, и видя, что я могу вообразить, будто у меня нет тела и нет никакого мира, никакого места, где бы я находился, но что я никак не могу вообразить, что я не существую, а напротив, из самого факта, что я намеревался сомневаться в подлинности других вещей,

гию и никакого психофизического параллелизма. Его Я не нуждается ни в телесности, ни в пространственности, из чего Декарт и заключает, что оно есть вторая субстанция, отличная от материальной. Однако оно каким-то образом существует, потому что «я никак не могу вообразить, что я не существую». Декартов субстантивизм побуждает его искать обоснование субстанции в ней самой. Отказавшись от субстантивизма, Лакану придется искать источник Я в Другом. Если Декарта сомнение в подлинности другого ведет к убеждению в существовании субстантивного сомневающегося, то Лакан, отказавшийся от картезианского дуализма, признает отсутствие Я. Без мышления нет Я, говорит Декарт, без всего остального оно может обойтись. Лакан же, обнаруживая основание Я в Другом, заявляет: Я мыслю там, где Я не существую, и наоборот. Картезиево Я не зависит от материального мира; Лаканово Я формируется во взаимодействии с материальной средой.

Декарт чувствует недостаточность своего заключения — его заботит вопрос о *знании*: откуда у Я берется мысль о чем-то более совершенном, чем Я, то есть о том, что самим Я не порождается? Ответ прост: она должна исходить от какого-то существа, более совершенного, чем Я. Этот Другой может быть только Богом. Да, соглашается Лакан, его можно (а порой и нужно) назвать Богом, только, если отбросить дуализм, следует признать, что этот Бог-Другой не есть некое самостоятельное субстанциальное начало. Необходимо некое пространство (не в картезианском смысле, конечно), где Я и Бог могли бы встречаться. Если исходить из картезиева *знания*, нужно признать, что Бог является порождением моего Я, то есть встать на путь солипсизма. Ни Декарта, ни Лакана это не устраивает. Как более совершенное может произойти из менее совершенного, вопрошает один. Как Я может оказаться самосознанием, спрашивает другой.

вытекает весьма очевидно и достоверно, что я существую; если же я перестал только мыслить, то, хотя бы все остальное существовавшее когда-либо в моем воображении и оказалось истинным, я не имел бы никакого основания считать себя существующим. Отсюда я заключил, что я есть субстанция, вся сущность или природа которой состоит только в мышлении и которая, чтобы существовать, не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Так что мое *я*, т.е. душа, которая делает меня тем, что я есмь, совершенно отлична от тела и более легко познаваема, чем тело, и если бы тела даже вовсе не было, душа не перестала бы быть всем тем, что она есть». (*Декарт Р.* Рассуждение о методе / Пер. В. В. Соколова // Сочинения. — СПб.: Наука, 2006. С. 109.)

Как может отражение в зеркале, в коем Я узнаю себя, быть производным от моего Я? Поэтому Лакан взыскует не *знания*, но *истины*, истины Я, не выводимой из познавательных способностей. Так что и «Другой в этой структуре — не сущность, но функция утверждения дискурса субъекта и гарант его субъективной позиции»[16].

Наконец, Декарт пытается утвердить свое знание ссылкой на безумца: Я могу отрицать достоверность переживаемого мной, только уподобившись сумасшедшему[17]. А поскольку мне не присущи сумасбродные идеи и я не безумен, то и мое знание достоверно, а значит, сам Я существую как субъект знания. Декарт основывается на том, что безумцу присуще «неправильное» мышление, лишенное всякой логичности и связи с реальностью. «Мысли не грозит безумие, — заметил М. Фуко, предпринявший детальное исследование этого положения Декарта, — но охраняет ее не неизменность истины, позволяющая избавиться от заблуждения или пробудиться от сна, — ее хранит невозможность быть безумным, присущая не объекту мысли, а самому мыслящему субъекту»[18]. Итак, мыслящий субъект не может быть безумен потому, что он есть субъект знания. Однако Лакан каждый день наблюдал тех безумцев, о которых говорит Декарт, знал их гораздо лучше, и его клинический опыт не позволял ему думать, что мышление этих людей оторвано от реальности или лишено логич-

[16] *Georgaca E., Gordo-López A.J.* Subjectivity and "psychotic" discourses: Work in progress // THERIP Review. 1995. №.1. P. 166.

[17] «Но, может быть, хотя чувства иногда и обманывают нас в отношении чего-то незначительного и далеко отстоящего, все же существует гораздо больше других вещей, не вызывающих никакого сомнения, несмотря на то что вещи эти воспринимаются нами с помощью тех же чувств? К примеру, я нахожусь здесь, в этом месте, сижу перед камином, закутанный в теплый халат, разглаживаю руками эту рукопись и т.д. Да и каким образом можно было бы отрицать, что руки эти и все это тело — мои? Разве только я мог бы сравнить себя с Бог ведает какими безумцами, чей мозг настолько помрачен тяжелыми парами чёрной желчи, что упорно твердит им, будто они — короли, тогда как они нищие, или будто они облачены в пурпур, когда они попросту голы, наконец, что голова у них глиняная либо они вообще не что иное, как тыквы или стеклянные шары; но ведь это помешанные, и я сам показался бы не меньшим безумцем, если бы перенял хоть какую-то их повадку». (*Декарт Р.* Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом / Пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн // Сочинения. С. 142.)

[18] *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 64.

ности. Бред имеет собственную логику, и мыслит безумец ничуть не хуже Декарта. Знание вовсе не хранит нас от безумия, само безумие как раз и есть знание. Но может ли субъект безумия существовать как субъект знания? Иными словами, в достаточной ли мере безумие может свидетельствовать о существовании субъекта знания? Можно ли утверждать: «Я не мыслю, следовательно, Я существую»? С этим не могут согласиться ни Декарт, ни Лакан. Лакан не может согласиться и с тем, что безумец не мыслит, а Декарт — с тем, что он может быть субъектом знания. Однако ни то ни другое пока не ведет нас к обретению Я. Поэтому неизбежно встает вопрос об *истине* субъекта.

Если Лакан пошел к этой *истине* напрямик, то Декарту пришлось предпринять обходной маневр, добираясь до *истины* через *знание*. Он спрашивает о том, что может гарантировать истинность знания. В том недалеко ушедшем от средневековой схоластики дискурсе, которым пользуется Декарт, это вопрошание звучит так: не обманывает ли меня Бог — источник всякой истины? Не обманывает ли он меня, во-первых, в отношении моих ощущений, а во-вторых, в отношении способностей моего разума? Так что ж, пусть обманывает, говорит Декарт, «раз он меня обманывает, значит, я существую»[19]. Таким образом, Бог может оказаться и обманщиком, но Я все равно находит в нем опору. Субъект *знания* спасается *верой*.

В 1975 г. Лакан говорил:

> Знание и вера — в конце концов, ключевые слова в устах мыслителей, логиков и психотиков. Единственное, чего я не могу понять: как они могут говорить о знании и о вере таким образом, словно бы знание вело к установлению истины, а вера оказывалась просто ворохом мнений. Как можно установить различие между знанием и верой? Они пытаются предлагать критерии...
>
> Есть замечательный автор, логик по имени Хинтикка, который написал книгу «Знание и вера», неустрашимо стремясь различить их. Он глубоко *уверен*, что различие существует. Но почему он не замечает, что три четверти так называемого знания представляют собой ни что иное, как веру?..[20]

Но помогает ли это нам утвердить наше Я? Да, в том случае, если Бог действительно существует, а не просто является объектом нашей веры. Иначе мы вернемся к тому, с чего начали: «Я верую, следовательно, Я существую». В этом отношении вера ничем не отличается от

[19] *Декарт Р.* Размышления о первой философии. С. 145.

[20] *Lacan J.* Yale University, Kanzer Seminar. P. 12.

атеизма[21]. Как говорил Лакан, «религия — это симптом. Весь мир религиозен, даже атеисты. Они в достаточной степени верят в Бога, чтобы полагать, что тот неповинен в их болезни. Атеизм — именно болезнь веры Бога, вера в Бога, который не вмешивается в дела мира. Бог вмешивается всегда, например, в виде женщины...»[22] О Боге, как и о человеке, можно судить по симптомам, поскольку божественное сознание носит параноический характер. «Какова же еще, спрашивается, может быть субстанция Бога, сотворившего мир словами»[23]. Святая Троица отражает присутствующее в каждом из нас параноическое сознание. Таковы свойства Бога.

Итак, Бог вмешивается в дела мира. В этом согласны и Декарт, и Лакан. Но существует ли он сам? Двигаясь по этому пути, мы придем разве что к божественному Я, которое окажется лишь субъектом суждения «Оно вмешивается, следовательно, Оно существует», столь же сомнительному, как и исходное суждение о Я. И уж во всяком случае, оно ничего не сообщает о нашем Я. Декарт прекрасно различает эту трудность: «пока я еще недостаточно хорошо понимаю, что́ я есмь»[24]. Иными словами, нам все-таки нужна именно *истина* субъекта. Декарт находит ее в том, что «Я — мыслящая вещь, то есть вещь сомневающаяся, утверждающая, отрицающая, мало что понимающая, многого не ведающая, желающая, не желающая, а также способная чувствовать и образовывать представления»[25]. Я — вовсе не мое Я; как говорит Лакан, *moi* отличается от *je*. Я — это некая вещь, и только в этой вещности оно может мыслить, желать и сомневать-

[21] «Если определенные темы обсуждаются преимущественно людьми, которые верят, будто они веруют — а откуда им, вообще говоря, это знать? — то этого еще недостаточно, чтобы область эта стала их исключительным достоянием. Если они действительно в это верят, то для них это не верования, а просто истины. Если они во что-то верят, то независимо от того, верят они, что верят, или же нет — двусмысленнее веры ничего не бывает, — ясно одно: они верят, будто это знают. Перед нами такое же знание, как любое другое, и в качестве такового попадающее, как и всякое знание, в область нашего изучения, поскольку мы, будучи аналитиками, полагаем, что не существует знания, в основе которого не лежало бы неведение». (*Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа. (Семинары. Кн. XI.) С. 220.)

[22] *Lacan J.* Yale university. Entretien avec des etudiants // Scilicet. 1975. №.6/7. P. 32.

[23] *Lacan J.* Conférences dans les universités nord-américaines: le 2 décembre 1975 au Massachusetts Institute of Technology // Scilicet. 1975. №.6–7. P. 58.

[24] *Декарт Р.* Размышления о первой философии. С. 145.

[25] Там же. С. 151.

ся. Мыслю не я, но нечто, что называет себя Я. Поэтому, как формулирует Лакан, «Я мыслю там, где Я не существую; Я существую там, где Я не мыслю».

Декарт вскоре (быть может, чересчур поспешно) приходит к убеждению, что Бог не может быть обманщиком: обман есть несовершенство, а Бог, как известно (то есть самоочевидно), совершенен. Злокозненность не подобает Богу. А раз он меня не обманывает, Я никогда не могу ошибаться. Сперва Декарта смущает такая нескромность, однако вскоре он примиряется и с этой мыслью: действительно, если Я использую все возможности себя как мыслящей вещи, Я не обманусь. А это значит, что Я имеет дело не со *знанием*, но с *истиной*. Но как быть с безумцами? Лакан полагает, что безумец имеет свою истину (опять-таки в том случае, если его бред выстраивается в соответствии с собственной логикой). Декарт к этой теме больше не возвращается, но, по-видимому, он должен сделать вывод, который делает за него Фуко: «безумие располагается вне той неотъемлемо принадлежащей субъекту сферы, где он сохраняет все права на истину, то есть вне той сферы, какой является для классической мысли самый разум… Если отдельный человек всегда может оказаться безумным, то мысль как деятельность полновластного субъекта, ставящего своей целью разыскание истины, — мысль безумной быть не может»[26]. Бог существует, и от него в каждый момент зависит существование мыслящей вещи. Бог не обманывает безумца — до этого, он, конечно же, не опустится. Но Я безумца не существует как мыслящая вещь. «Декарт, чьи чувства одинаково ясны, потому что одинаково закрыты для внешнего мира, исключил всякую возможность впасть в ослепление: когда он что-то видит, он уверен, что видит именно то, что видит. Напротив, перед взором безумца, опьяненного тем светом, который есть ночь, всплывают и множатся образы, неспособные отнестись критически к самим себе (поскольку безумец их видит), но безнадежно отторгнутые от бытия (поскольку безумец не видит ничего)»[27]. Будучи отторгнут от Бога, безумец не располагает истиной. Как сказал бы П. Рикёр, мышление безумца не мыслит о самом себе.

Таковы следствия лакановского атеизма: Бог Декарта постоянен и обладает определенными качествами (прежде всего совершенством), он определяет бытие мыслящей вещи, благодаря чему та не может впасть в безумие; Другой Лакана непостоянен и изменчив,

26 *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 65.

27 Там же. С. 251.

он определяется социокультурной средой и различается от случая к случаю. Поэтому, в то время как Декарт усматривает истину мыслящей вещи лишь в «нормальности», Лакан не отказывает в ней и безумию.

§ 2. ЛАКАН И СПИНОЗА

«...Спинозу нужно постараться понять исходя из тех принципов, которые сам он выдвигает как наиболее пригодные для мышления и преобразования интеллектуальных способностей»[28], — говорил Лакан. Спиноза важен для Лакана именно как философ, дающий ему эти принципы. Учение Лакана вполне правомерно возводить столько же к «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти, сколько и к спинозовской «Этике».

Прежде всего, он заимствует у Спинозы понимание тела как состояния (modus)[29], а не как субстанции. А «состояния мышления... могут быть только тогда, когда в том же индивидууме есть идея любимой, желаемой и проч. вещи»[30]. У Лакана это положение трансформируется в том смысле, что тело конституируется желанием, причем это конституирование происходит в регистре Воображаемого. Лакан неизменно стремится избавиться от психофизического дуализма, поэтому мысль Спинозы о том, что «субстанция мыслящая и субстанция протяженная есть одна и та же субстанция, которая представляется то под одним, то под другим атрибутом»[31], для его учения чрезвычайно важна. В своей готовности признать, что «ни тело не может определить души к мышлению, ни душа тела к движению»[32], он отказывается даже от смягченного варианта психофизического параллелизма — органо-динамической теории А. Эйя.

У Спинозы можно найти и набросок лакановского положения о том, что означающие сцепляются таким образом, что всякое из них определяется другими[33]. Этот тезис традиционно возводят к левистросовскому структурализму, однако едва ли такой горячий почитатель Спинозы, как Лакан, мог пройти мимо положения о том, что

[28] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 2. С. 165.

[29] *Спиноза Б.* Этика. — Минск: Харвест; М.: АСТ, 2001. С. 53.

[30] Там же. С. 55.

[31] Там же. С. 60.

[32] Там же. С. 123.

[33] «...Каждый от одной мысли переходит к другой, в зависимости от того, как привычка каждого расположила в его теле образы вещей». (Там же. С. 82.)

«порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей, и, наоборот, порядок и связь вещей те же, что порядок и связь идей»[34]. Сочетая утверждение Спинозы о том, что «люди ни над чем не имеют так мало власти, как над языком»[35] со структуралистским тезисом об автономности языка, Лакан формулирует свое учение о приоритете Символического в конституировании субъекта.

И наконец, как и Спиноза, Лакан убежден в том, что истина играет структурирующую роль в знании субъекта, ведь знать добро и зло можно лишь в отношении того, что ведет к пониманию[36]. Но при этом следует помнить о том, что «наше суждение, которое мы делаем о порядке вещей и связи причин, чтобы иметь возможность определить, чтó для нас в настоящем добро или зло, есть более воображаемое, чем реальное»[37]. Эта фраза могла бы принадлежать самому Лакану.

Спиноза, по Лакану, позволяет противостоять чудовищному обаянию жертвоприношения «темным Богам», самым страшным примером которого стал холокост[38]. «То, что считали, ошибочно, его пантеизмом, было ни чем иным, как сведением области Бога к всеобщности означающего — оно-то и породило неподражаемую, безмятежную его по отношению к человеческому желанию отрешенность»[39]. Иными словами, Спинозе удалось без остатка слиться с трансцендентной любовью. Однако опыт Спинозы был единственным в сво-

[34] Там же. С. 301.

[35] Там же. С. 126. Сам Спиноза опирается на слова апостола (Иак. III, 8.): «Никто из людей не может укротить язык».

[36] Там же. С. 237.

[37] Там же. С. 175.

[38] С. Жижек комментирует эту мысль следующим образом: «...Вместо того, чтобы продолжать упорствовать в обессиливающем страхе перед Абсолютным Злом, страхе, запрещающем нам думать о том, что происходит, следует вспомнить, что существует два основных способа реагирования на такие травматические события, приводящие нас в состояние невыносимого беспокойства: способ Сверх-Я и способ действия. Способ Сверх-Я — это то самое жертвоприношение темным богам, о котором говорит Лакан: новые притязания варварского насилия дикого непристойного закона, направленного на заполнение пробелов в символическом законе». (*Жижек С.* Добро пожаловать в пустыню Реального / Пер. А. Смирного. — М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. С. 159.) Спиноза же предлагает нам другой путь — путь действия.

[39] *Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа. (Семинары. Кн. XI.) С. 291.

ем роде, и для нас более приемлем Кант с его понятием морального закона, который есть желание в чистом виде, ведущее к жертвоприношению.

«Даже философы после Спинозы убедились в том, что двигатель человека — желание»[40], — говорил Лакан. Действительно, Спинозу правомерно считать философом желания и даже предшественником Фрейда в формулировке принципа удовольствия: «Мы стараемся содействовать тому, чтобы делалось все то, что мы воображаем способствующим радости...»[41] Именно у Спинозы Лакан находит учение о любви, порождаемой взаимодействием с Другим: «Любовь есть радость, сопровождаемая идеей внешней причины»[42]. Мы уже разобрались в платонической этике любви, которую развивает Лакан, и теперь нам осталось сказать лишь о ее близости к спинозовскому учению об аффектах.

Словенский исследователь М. Божович предпринял прочтение третьей части «Этики» в свете лакановского учения о желающем субъекте, являющемся субъектом нехватки. «Для Спинозы, как и для Лакана, — замечает Божович, — любовь в подлинном смысле этого слова проистекает из радикального несоответствия между тем, что любящий видит в любимом, и тем, что у любимого, как он сам считает, есть»[43]. Его весьма убедительный анализ, впрочем, упускает из вида то обстоятельство, что у Спинозы речь идет не о символическом Другом, но, скорее, о Другом в отношении к телу[44]. Конечно, это не то тело, о котором говорит физиология, но, скорее, то, о котором толкует Мерло-Понти («тело не ограничивается мышлением, а мышление — телом»[45]). К тому моменту, когда Лакан занялся разработкой свой любовной этики, он уже перестал удовлетворяться спинозистским параллелизмом, но, пройдя через увлечение найденной в кожевском гегельянстве идеей *негативности*, обратился к Канту и Са-

40 *Lacan J.* Déclaration à France-Culture à propos du 28e congrès international de psychanalyse // Le coq-héron. 1974. №.46/47. P. 6.

41 *Спиноза Б.* Этика. С. 150.

42 Там же. С. 190.

43 *Божович М.* Узы любви: Лакан и Спиноза / Пер. А. Смирнова // *Долар М., Божович М., Зупанчич А.* Истории любви. — СПб.: Алетейя, 2005. С. 73.

44 «Под *аффектом* я разумею испытываемые телом ощущения, которыми способность действия нашего тела увеличивается или уменьшается, усиливается или задерживается, и вместе с тем идеи этих ощущений». (*Спиноза Б.* Этика. С. 121.)

45 Там же. С. 3.

ду. Не умаляя достоинств работы Божовича, мы можем заметить, что спинозистское прочтение лакановского учения о любви (а вернее, об Эросе) должно поверяться фигурой Сада.

Кроме того, следует помнить о том, что учение об Эросе у Лакана уравновешивается фрейдовской концепцией Танатоса. Есть свой резон в стремлении Г. Стейтена разглядеть в мысли Лакана усилие разрушить «патологический объект» желания и вознестись к тому бессмертному необъектному миру, который символизирует череп Йорика[46]. Именно таким христианско-платоническим, а вовсе не гегелевским, путем приходит Лакан к спинозовской *amor Dei intellectualis*.

§ 3. МЕЖДУ ГЕГЕЛЕМ, КОЖЕВОМ И БАТАЕМ

Отношение Лакана к Гегелю всегда было двойственным. С одной стороны, в «Феноменологии духа» он нашел то, чего ему недоставало в лингвистике Соссюра, — драму отчужденного и несчастного сознания (Лакан был склонен рассматривать метания этого последнего как клинические случаи). С другой — он стремился дистанцироваться от гегелевского идеализма, предполагающего достижение абсолютного самосознания. Прими он это последнее, ему, по всей вероятности, пришлось бы рассматривать регистры субъективности (Воображаемое, Символическое и Реальное) как стадии последовательного синтеза. Тем не менее, он с готовностью принимал концептуализированный «Феноменологией духа» поиск знания, не допускающий никакого обмана. Сам взгляд Лакана на изложение своего учения можно признать гегелевским. Вспомним, как Гегель в предисловии к своей «Феноменологии духа» отвергает иллюзию, «будто в цели и в конечных результатах выражается сама суть дела, и даже в совершенной ее сущности, рядом с чем выполнение, собственно говоря, несущественно»[47], утверждая, что «суть дела исчерпывается не своей целью, а своим осуществлением»[48].

Лакан обратился к Гегелю уже в 1930-х гг., и многие исследователи склонны считать, что он оставался гегельянцем на протяжении всей своей творческой эволюции, отмечая, что его гегельянство было опосредовано Кожевом и Батаем. Однако стоит помнить еще об

[46] *Staten H.* Eros in Mourning: From Homer to Lacan. — Baltimore: John Hopkins University Press, 1995. P. 183–184.

[47] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа / Пер. Г. Шпета. — СПб.: Наука, 2006. С. 1.

[48] Там же. С. 2.

одном агенте влияния — о сюрреализме. Лакан унаследовал от сюрреализма не только децентрацию субъекта, но и свое гегельянство. Еще Бретон утверждал, что Фрейда надо понимать как гегельянца. «Там, где не функционирует гегелевская диалектика, для меня нет ни мысли, ни надежды на истину»[49]. У Гегеля Бретон рассчитывал найти преодоление антиномии воображаемого и реального.

По тому же пути двинулся и Лакан, искавший «истину субъекта» и рассчитывавший найти у Гегеля философию, которая позволит ему «понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*»[50]. Он обратился к Гегелю в тот момент, когда почувствовал неудовлетворительность субстанциализма Спинозы, который мог предложить ему лишь параллелизм («порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»)[51]. Он стремился найти не субстанцию бессознательного, хотя бы и феноменально выраженную в силу параллелизма, который нашел подкрепление в виде структурализма, но его субъект. Гегель обещал помочь, хотя и предупреждал, что «истина не есть отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде и в таком же виде спрятана в карман»[52]. Об этом Лакан никогда не забывал.

Гегельянство представлялось Лакану вполне совместимым со структурализмом, ведь сам Гегель признавал, что «форма предложения есть явление определенного смысла или акцент, которым различается его наполнение»[53], наводя мосты от Аристотеля к соссюровской лингвистике. Гегель обещал даже прояснить проблематику различия, заявляя, что таковое всегда имеет внутренний характер, так что всякое «одно» содержит в себе «иное»[54], и уйдя таким образом от бинаризма метафизики. Однако истинное у Гегеля — не

49 *Breton A.* Entretiens. — P.: Idées-Gallimard, 1969. P. 154.

50 *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. С. 9.

51 Весьма любопытна позиция Б. Ожильви, который считает, что Лакан обратился от Спинозы (концепция параллелизма которого была определяющей в диссертации Лакана) к Кожеву именно потому, что ему недоставало концепции негативности. Отказавшись же от кожевского гегельянства, Лакан вступил в область «трансцендентального материализма», который Ожильви определяет как гегельянскую концепцию кантианства. (*Ogilvie B.* Lacan. La formation du concept de sujet (1932–1949). P. 88.)

52 Там же. С. 20.

53 Там же. С. 34.

54 «...В различии, которое есть некоторое внутреннее различие, противоположное не есть только *одно из двух*; иначе оно было бы чем-то *сущим*, а не *противо-*

только субъект, но и субстанция, каковую и выражает предикат, а потому сам субъект относится ко всеобщему, в котором определенный смысл (или акцент) «замирает». Лакану было необходимо избавиться от субстантивизма: он не мог удовлетвориться тем, что «предмет соответствует понятию»[55].

И тем не менее у Гегеля Лакан нашел главный конститутивный момент своего учения — *Другого*. Этот *Другой* явился из блистательной диалектики Господина и Раба: Господин есть сущее для себя сознание, опосредованное с собой таким *другим* сознанием, которое по своей сущности синтезировано с вещностью[56]. Вопреки распространенному убеждению в том, что диалектику Господина и Раба Лакан воспринял от Кожева, то есть в историцистской интерпретации, нетрудно заметить, что самый важный момент остался Кожевом неопосредован: Другой с необходимостью синтезирован с той вещностью, которую Лакан назовет *объектом а*. Но если субъекту знания необходимо иметь дело не только с вещами, но и с самим собой[57], то субъекту бессознательного нужна лишь *вещь*, которая является в своей негативности (и здесь без Кожева дело не обходится), то есть в отсутствии. Такова функция кастрации. Негативность необходима Лакану для того, чтобы избавиться от призрака самосознания — ведь и сам Гегель говорил, что «ничто не имеет значения "негативного"»[58]. Бессознательное не может быть негативностью самосознания.

Именно поэтому мы не можем согласиться с позицией М. Борч-Джейкобсена, который рассматривает бессознательное как негацию сознания, понимая субъекта, подрыв которого предпринимает Лакан, как структуру репрезентации. Таким образом, Лакан оказывается адептом «философии сознания», хотя и занимает весьма необычную позицию. Даже обращение Лакана в 1950-х гг. к проблематике Символического Борч-Джейкобсен склонен вписывать в «гегельянство» Лакана. Борч-Джейкобсен утверждает, что гегельянство выступает единственным общим знаменателем между фрейдизмом, лакановским учением о субъекте бессознательного и философией в целом: лакановское бессознательное, считает он, есть бессознательное

положным; оно есть противоположное некоторому противоположному, или "иное" само непосредственно имеется в нем». (Там же. С. 88.)

55 Там же. С. 93.

56 Там же. С. 103.

57 Там же. С. 132.

58 Там же. С. 261.

не сознания, но философии[59]. Эта последняя мысль интересна в пойетическом отношении, но не в исследовательском.

Тому поколению французских интеллектуалов, к которому принадлежал Лакан, Гегель явился в облике А. Кожева, акцентировавшего конституирующую роль желания[60]: «Именно Желание (осознанное) какого-то сущего учреждает это сущее в качестве Я и раскрывает его в качестве такового, побуждая сказать: "Я"... Только в "своем" Желании и через посредство Желания, а лучше сказать, в качестве такового, учреждается и раскрывается человек...»[61] Действие, порожденное желанием и направленное на удовлетворение желания, достигает своей цели лишь через негацию, поэтому всякое действие оказывается негативным. На месте подвергнутой негации объективной реальности оно созидает реальность субъективную, которая у Лакана становится Реальным субъекта. «В общем, Я Желания — это пустота, наполняемая положительным реальным содержанием только посредством отрицающего действия...»[62] Человеческое Я, отличное от Я животного, имеет своим предметом другое желание, то есть, как говорит Лакан, желание Другого.

Кожев акцентировал не абсолютное знание, но конец истории как эру «чистого желания». Речь шла о радикальной конечности человека, которую Лакан рассматривал как фундаментальное отсутствие субъекта. Для этого были все основания, ведь и Кожев понимал смерть как желание чистого желания[63]. Кроме того, Лакан предло-

59 *Borch-Jacobsen M.* Les alibis du sujet // Lacan avec les philosophes. — P.: Albin Michel, 1991. P. 298.

60 Некоторые авторы склонны считать Кожева чуть ли не главным французским философом XX столетия. Так, С. Бенвенуто пишет: «Несмотря на все различия между Лаканом и его предшественниками, между ними легко можно увидеть и некое сродство... Это чувство общего дома исходило от Кожева, от поколения 1930-х гг., которое сумело четко прикрепить французскую философскую мысль к феноменологии и великой немецкой философии. Я бы даже взял на себя смелость сказать, что более семидесяти лет французская культура была кожевской, даже если зачастую этого и не осознавала». (*Бенвенуто С.* Мечта Лакана / Пер. М. Колопотина, В. Мазина, Н. Харченко. — СПб.: Алетейя, 2006. С. 9.)

61 *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. С. 11–12.

62 Там же. С. 12.

63 «Только смертью порождается Человек в Природе, только смерть заставляет его идти к своему назначению — стать Мудрецом, полностью осознавшим себя и, стало быть, собственную конечность». (Там же. С. 683.)

жил понимать гегелевский «конец истории» как такой момент, когда людям не остается ничего другого, как эту историю завершить.[64]

Если гегелевская диалектика конечного и бесконечного предполагала снятие противоречия между ними как достижение абсолютного знания, то Кожев рассматривал желание как бесконечное, но обретающее свой предел в человеке, обретающем свободу в осознавании и желании своей смерти. У Лакана субъект желания не является субъектом желания смерти или ее осознавания; он сам умирает, будучи поглощен *Другим*. Д. Мулинье замечает, что, когда Лакан говорит «желание — это желание Другого», он имеет в виду не субъекта, а человека, сохраняющегося в Другом Символического, но поглощаемого Другим Реального. Таким образом, заключает Д. Мулинье, если у Кожева обнаруживается философский гуманизм, то в случае Лакана мы сталкиваемся с гуманизмом трагическим[65].

В немецком языке существуют три термина, обозначающих желание. Во-первых, *Begierde* — термин, которым Гегель обозначает вожделение, посредством которого определяется самоотношение сознания. Когда вожделение направляется на объект, его восприятие представляет собой не знание (нем. *erkennen*, франц. *connaissance*), но признание (соотв. *anerkennen*, *reconnaissance*). При этом и всякий другой признается лишь как предмет вожделения. Сознание, обращаясь на другого, возвращается к себе в виде другого, и лишь в той мере, в какой Я отрицает другого, оно признается им. Только в этом движении сознание становится самосознанием. Кожев придает гегелевской диалектике господства и подчинения антропологический и исторический характер. Однако, кроме *Begierde*, в немецком существует термин *Wunsch*, означающий желание без требования признания, а также *Lust*, означающий направленность желания. У Фрейда термин *Wunsch* используется для обозначения бессознательного желания, то есть *Lust*, определяемого принципом удовольствия (Lustprinzip). У Фрейда желание не идентично потребности, направленной на удовлетворение жизненных потребностей, например, потребности в пище; желание у него связано с мнезическими следами и осуществляется в галлюцинаторной форме — например, в сновидении. При этом оно неизменно имеет сексуальный характер.

У Лакана, следующего за Кожевом, желание (désir) антропологизировано, однако место гегелевского сознания у него занимает фрейдовское бессознательное. При этом он реинтерпретирует уче-

64 *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 2. С. 345.

65 *Moulinier D.* De la psychanalyse à la non-philosophie. Lacan et Laruelle. — P. 47.

ние Фрейда в свете лингвистики Соссюра. Этот ход означал разрыв Лакана с французской психоаналитической традицией, стремившейся биологизировать фрейдизм, идентифицировав импульс с инстинктом, а желание — с потребностью. Лакан, напротив, объединяет *Begierde*, основанное на желании признания другим, и *Wunsch*, имеющее знаковую природу, различая желание (désir) и потребность (besoin). Позже, в 1950-х гг., Лакан введет третий термин, *demande*, чтобы обозначить отличие своего концепта желания от биологической потребности.

Бессмысленно задаваться вопросом о том, откуда желание берется: Лакан сторонится всякой, в том числе гегелевской, метафизики: «объект желания — это причина желания, и этот объект-причина желания и есть как раз объект влечения...»[66] Можно сказать, что желание есть «организационное отсутствие бессознательного»[67]. Желание, по Лакану, направлено не на реальный объект, но на объект фантазматический.

Кожев проводит различие между человеческой реальностью и реальностью данности. «...Дух — это раскрытое Речью Реальное»[68]. Но говорить может только человек, противопоставляющий себя природе. Так Реальное распадается на человека и природу. Лакан усиливает этот дуализм, говоря о непреодолимом разрыве между Реальным и Символическим. Однако сам этот разрыв пролегает в субъекте, который причастен как к Реальному, так и к Символическому. Лакан воспринимает от Кожева программу деконструкции субъекта познания, порывая с «Рефлексией, притязающей на "просмотр" Реального познающим Субъектом, который якобы автономен... Субъектом, который, согласно Гегелю, есть ни что иное, как искусственно изолированный аспект познанного, или раскрытого, Реального»[69]. Поэтому лакановский «субъект» вполне соответствует тому, что выступает как конечность и у Кожева, и у Хайдеггера. Из кожевской «человеческой реальности» Лакан удерживает «человеческое», производя своего рода антропологическую редукцию кожевского гегельянства. Что же касается «реальности», он переносит ее в регистр Воображаемого, заменяя ее на онтическом уровне Реальным. Такой пересмотр становится возможным благодаря пониманию конечно-

66 *Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа. (Семинары. Кн. XI.) С. 259.

67 *Marini M.* Jacques Lacan. P. 65.

68 *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. С. 682.

69 Там же. С. 557.

сти и желания смерти, о которых говорил Кожев, в свете фрейдовского учения о Танатосе.

Поэтому Лакана можно считать кожевианцем лишь в узких пределах. «...Как хороший ученик, он усвоил от своего учителя лишь манеру, но не содержание, метод переадресации текста, но не (предполагаемое) философское знание»[70]. Или, как заметил П. Машере, «парадоксальную практику бриколажа и плагиата», позволяющую ему освободиться от систематического контекста философем (то есть от мифа о единой и связной мысли) и открывающую новую перспективу философии[71].

К 1963 г. Лакан, как мы помним, отказался от Гегеля. В «Именах Отца» он заявил: «...Какие бы чудеса гегелевская диалектика ни творила — как бы ни были важны выведенные из нее Марксом следствия, благодаря которым она вышла в широкий мир, завершив тем самым то, что явление Гегеля собой ознаменовало, то есть ниспровержение основанного на Ecclesia, церкви, политического и общественного строя — как бы ни преуспела она в этом последнем деле — какова бы ни была ценность тех политических начинаний, которые на нее опираются, — все равно диалектика эта ложна. Против нее свидетельствуют как естественные науки, так и историческое развитие наук фундаментальных, то есть математических»[72].

Однако отказ от Гегеля, этого «возвышеннейшего из истериков»[73], вовсе не означал исчезновения из лакановского учения гегелевских схем. Как сказал П. Рикёр, «нельзя смешать вместе Гегеля и Фрейда, а затем каждому из них отдать половину из этой смеси»[74]. «Большой» Другой выказывает все черты Господина, утверждающего свое *moi* за счет подавления *je*. Описанные Гегелем отношения Господина и Раба стали у Лакана структурной моделью, диалектически описывающей борьбу за признание. Это позволило Лакану подвергнуть критике современный ему психоанализ, недиалектически использующий философию сознания. Однако *желание* у него не получает какого-либо окончательного *разрешения* в ряду последовательных синтезов, субъект желания не редуцируется к самосознанию.

В горизонте лакановской мысли постоянно маячит еще одна фигура — фигура Жоржа Батая, которую Д. Мулинье считает даже «ре-

70 *Moulinier D.* De la psychanalyse à la non-philosophie. Lacan et Laruelle. P. 48.

71 *Macherey P.* Lacan avec Kojève // Lacan avec philosophes. P. 321.

72 *Лакан Ж.* Имена Отца. С. 58–59.

73 *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 17. С. 39.

74 *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. С. 183.

шающей» для лаканизма[75], несмотря на то, что имя Батая Лакан почти никогда не упоминает. Мы можем отметить по меньшей мере два момента влияния Батая на лакановскую мысль.

Первый связан с (да простится нам это выражение) маргинальным прочтением гегельянства (а вернее, кожевианства) у Батая. Батай понимает животное состояние как состояние имманентности: один зверь пожирает другого, и никакой трансцендентности пожирающего по отношению к пожираемому нет. Между ними нет ни отношения подчиненности, ни различия. Полагание *объекта*, какового в животном мире быть не может, возможно при использовании человеком орудий. При этом у цели, для которой орудие применяется, всегда тот же смысл, что и у самого применения орудия. Так задается мир объектов, в который вписывается и восприятие человеком самого себя извне, как *другого*. Эти два плана восприятия всего, в том числе самого себя, и изнутри, и снаружи, в языке связываются категорией субъекта-объекта. При этом утрачивается та имманентность, которая всегда присутствует в человеке как «сокровенность». Но, будучи вытеснена, сокровенность не исчезает, но может проявлять себя: «Говорить непомерно выспренно, стискивая зубы и рыдая, давая выход своей злобе; перескакивать мыслью с пятого на десятое, без начала и без цели; петь во все горло в темноте от страха; бледнея, выпучивать побелевшие глаза, тихо печалиться, яриться до рвоты... все это лазейки, которыми она пользуется». Эти проявления «сокровенности» Лакан наблюдал в госпитале св. Анны, им посвящена его диссертация. Но поворотным моментом в его карьере оказался случай того, что Батай описывает как жертвоприношение, в котором возвращается сокровенная «вещность»: «Индивид отождествляет себя с жертвой, внезапно возвращаемой к имманентности (сокровенности), но все же это самоуподобление, связанное с возвратом имманентности, зиждется на том факте, что жертва — это вещь, подобно тому как жертвователь — это индивид»[76]. Батаевская «Теория религии» была написана в 1948 г., хотя многие ее идеи в несистематизированном виде были явлены еще в 1930-х гг. Однако в этих строках легко прочитывается случай Маргариты Анзье. Лакан всю жизнь искал эту истину субъекта, которую Батай назвал «сокровенным», а Фуко позже обозначил как «истина безумия».

[75] *Moulinier D.* De la psychanalyse à la non-philosophie. Lacan et Laruelle. P. 49.

[76] *Батай Ж.* Теория религии / Пер. С. Н. Зенкина // Проклятая часть. Сакральная социология. — М.: Ладомир, 2006. С. 72.

Не вызывает сомнения, что Батай ознакомился с текстом диссертации Лакана, однако знакомство было, по-видимому, невнимательным и не оставило в его творчестве никакого следа. Лакан, напротив, многое почерпнул у Батая: специфический способ прочтения Ницше, этическую интерпретацию сочинений маркиза де Сада, а кроме того, батаевские размышления о «невозможном» подтолкнули его к формулированию концепта Реального.

Сознание не может свести сокровенность к себе самому, говорит Батай, но может проделать ряд обратных операций, сведя себя к сокровенному. В этом движении индивид обретает свою *суверенность*, каковая и есть второй момент, который мы хотели бы отметить, говоря о батаевских влияниях. «Суверенность означает порыв вольной и внутренне надрывной ярости, который одушевляет собой целостность, разрешается слезами, экстазом и хохотом, и в этом хохоте, экстазе или слезах раскрывает невозможное»[77]. Это невозможное есть предел, который Лакан склонен понимать вслед за Кожевом и Хайдеггером как конечность человеческого бытия.

Человек всегда ищет свою суверенность, которая постоянно ускользает от него. «...Жертвоприношение может стать *суверенным*, *автономным* модусом бытия только тогда, когда его не касается означающий дискурс»[78]. Лакан также ищет то, что неизменно ускользает от дискурса, не выражаясь в нем, будучи вытесняемо им, но при этом конституирует его. Лакановские графемы могут косвенно указать на этот ускользающий объект, но характеризовать его Лакан берется лишь однажды. Батай подсказывает: когда суверенное затрагивается дискурсом, оно передается в терминах рабства. Этику рабства Лакан анализирует в своем тексте о кантианстве Сада, с которым мы уже имели случай подробно познакомиться. Садовский дискурс о наслаждении, говорит он, утверждает в качестве субъекта высказывания такого *Другого*, который свободен от картезианского бытия мыслящей вещью. Но, принимая то неприемлемое, что предлагает Сад, этот *Другой* уничтожается. Здесь, в этом отрицании *Другого*, утверждается субъект.

По Батаю, суверенному образу человека соответствует ярость, которая есть истинная сущность эротики. Здесь происходит тотальное отрицание *другого* с его интересами и правами. «Реальная суверен-

77 Там же. С. 100.

78 *Батай Ж.* Гегель, смерть и жертвоприношение // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Сост. и пер. С. Л. Фокина. — СПб.: Мифрил, 1994. С. 265.

ность… всегда лишь усилие с целью избавить человеческую жизнь от порабощения необходимостью»[79]. Суверенность достигает своей вершины, но «отрицание других в пределе становится отрицанием самого себя»[80]. Субъект появляется на миг в этом высшем напряжении всех сил и тут же исчезает. Это разрыв дискурса, в котором Лакану удается узреть субъекта, однако такое мимолетное явление дается слишком дорогой ценой, а потому не может стать основанием психоаналитической теории. Поэтому, несмотря на свое восхищение суверенным субъектом Сада[81], Лакан не смог сделать эту тему центральной для своего дискурса[82].

§ 4. лакан и маркс

> *У того и другого, у Фрейда и Маркса, есть одна общая черта – они не говорят глупостей.*
>
> Ж. Лакан. *Семинары.* Кн. 17

Маркс, согласно Лакану, позволил капитализму познать собственные структуры, иными словами — обрести самотождественность. Это положение позволяет исследователям проводить параллели между опи-

[79] *Батай Ж.* Эротика / Пер. Е. Д. Гальцовой // Проклятая часть. Сакральная социология. С. 621.

[80] Там же. С. 622.

[81] «Божественный маркиз» Сад, как считает Лакан, одним из первых (хотя и не единственный) поставил в свое время вопрос об отношениях между *желанием* и *природой*. Вопрос о том, пребывают ли они в гармонии или, напротив, дисгармоничны, лежит в основе всей философии Просвещения. В 1959 г. Лакан говорил: «…Существовала… в девятнадцатом веке определенная философия, ставившая себе целью то, что можно было бы охарактеризовать как натуралистическое раскрепощение желания. Это направление мысли, вполне практического свойства, можно описать как мировоззрение человека удовольствия». (*Лакан Ж.* Семинары. Кн. 7. С. 10.)

[82] «Безразличие психоаналитиков к текстам Сада или раздражение, которое он вызывает у них (ощутимое даже у Лакана в его “Канте с Садом”), — замечает М. Энафф, — скорее всего, объясняется тем, что его тексты подразумевают отсутствие того, в чем главным образом нуждается и чем интересуется психоаналитик: отсутствие *субъекта*. Сада подозревают в том, что он избавился от него как-то слишком быстро». (*Энафф М.* Маркиз де Сад: изобретение тела либертена / Пер. Н. С. Мовниной. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2005. С. 77.)

санным Марксом феноменом отчуждения индивида от собственного труда и описанной Лаканом *стадией зеркала*[83]. Параллель правомерная, однако ее верификация потребовала бы анализа марксистского и лаканистского дискурсов в духе «Археологии знания» Фуко.

В 1957 г. Лакан назвал Маркса человеком, философский дискурс которого абсолютно членоразделен, и заявил о том, что Маркс, формулируя теорию частной формы собственности товара, предвосхитил его учение о стадии зеркала. Там, где Маркс говорит о невозможности количественных соотношений ценности без предварительно установленного всеобщего эквивалента, Лакан усматривает предвосхищение своей теории: «Речь идет... не об одежде, которую вы надеваете, а об одежде, способной стать означающим ценности полотна... Вот в этом-то измерении и наблюдаем мы смысловой эффект метонимического ряда»[84]. Если использовать два удовлетворяющих потребности объекта так, что один из них служит мерой стоимости другого, то в этом первом устраняется то, что имеет отношение к потребности; он перейдет в разряд стоимости. Лакан переносит это положение в область лингвистики и называет подобную ситуацию «а-смыслением» (dé-sens) или «уходом смысла» (peu-de-sens).

В 1960 г. Лакан уже открыто подчеркивал тесную связь между своим учением о благе и марксистской теорией отношений между человеком и объектом производства. Вполне совместимым с марксизмом представляется ему и положение лингвистики о том, что проблема блага ставится внутри структуры, а не где-то вне и до нее. Он снова обращается к марксову примеру с текстилем: у истоков ткани, говорит Лакан, лежит не сотрудничество производителей, но производительное изобретение. Циркулировать же в качестве товара ткань может благодаря тому, что представляет собой ценность времени. Обладая потребительской и временной ценностью, она становится источником потребностей, и тогда вокруг нее разворачивается диалектика соперничества и дележа. Внутри этой диалектики как раз и складываются потребности.[85]

Здесь Лакан вводит новацию (впрочем, явно восходящую к «экзистенциальному марксизму» Сартра), которая уже не столь успешно

[83] Например, «Если для Маркса отчуждение от труда и произведенного товара служит прототипом всех прочих форм отчуждения, то для Лакана прототипическим отчуждением служит стадия зеркала». (*Мазин В.* Стадия зеркала Жака Лакана. С. 109.)

[84] *Лакан Ж.* Образования бессознательного (Семинары: Книга V.). С. 93.

[85] *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 7. С. 295–296.

коррелирует с марксовыми концепциями потребительной стоимости и товарной фетишизации. Наряду с потребительной ценностью, говорит он, вещь с самого начала служит для получения наслаждения. Поэтому *благо* теперь лежит не на уровне пользования, но на том уровне, где субъект может вещью распоряжаться. «Область блага — это место рождения власти»[86], ведь распоряжаться благами — значит лишать других права владеть этими благами. Этот процесс диалектичен, поскольку из возможности лишать блага других возникает *другой*. Фигура того, кто лишает, действует на уровне Воображаемого, а *другой* появляется там, где вещи артикулируются на уровне Символического. В этическом же плане охранять свои блага значит запрещать себе самому ими наслаждаться.

Едва ли стоит утверждать, что лакановское учение о Воображаемом прямо происходит из марксова учения о фетишизации и идеологии[87], однако значительное сходство налицо. Л. Альтюссер определял идеологию следующим образом: «…Идеология — это система (которая имеет собственную логику и строгость) представлений (которые могут выступать в форме образов, мифов, идей или понятий), обладающая определенным историческим бытием и определенной исторической ролью в пределах того или иного конкретного общества»[88]. Если абстрагироваться от постоянно присутствующей в марксистском дискурсе идеи экономической сверхдетерминации и перенести это определение с общества на отдельного индивида, мы получим вполне пригодную для лаканистских целей дефиницию Воображаемого.

Лакан не считал, что у психоанализа есть какие-либо основания для интерпретации революционной практики. На чем он настаивал, так это на том, что его теория языка и языкового бессознательного не только логически предполагается марксизмом, но и необходима ему[89]. Впрочем, сам Лакан также охотно пользовался марксистскими схемами. Так, в 1967 г. он сравнивал сексуальную функцию мужчины с потребительной стоимостью, а функцию женщины усматривал в том, что та преобразует потребительную стоимость в стоимость

86 Там же. С. 297.

87 Как это делает, например, К. Строс: *Strauss C.* The Imaginary // Anthropological Theory. 2006. Vol. 6. №.3. P. 326.

88 *Альтюссер Л.* За Маркса / Пер. А. В. Денежкина. — М.: Праксис, 2006. С. 327–328.

89 *Lacan J.* Réponses à des étudiants en philosophie sur l’objet de la psychanalyse // Cahiers pour l’analyse. 1975. №.3.

пользовательскую (valeur de jouissance), соответствующую меновой стоимости Маркса. В этом свете кастрация означает невозможность для мужчины воспользоваться самим собой, не пройдя стадию меновой стоимости.

В 1975 г. Лакан заявил даже, что «Первым, кто высказал идею симптома, был Маркс»[90]: капитализм характеризуется симптоматически, по своим результатам. Более того, Маркс приписал человечеству некую *пролетарскую норму*, каковая представляет человека в «чистом» виде, то есть Адама. Однако в целом такой марксистский адамизм был для Лакана неприемлем. Он всегда выступал против всех и всяческих норм, а главное — марксизм был для него слишком телеологичен.

Поэтому Лакан обвинял марксизм в том, что это учение, артикулировавшее функцию классовой борьбы, не преминуло оказать поддержку дискурсу Господина. Капиталистическая эксплуатация не дает Рабу воспользоваться своим знанием, а в результате переворота ему достается лишь знание Господина. Поскольку же суть этого последнего остается незатронутой (а суть эта в том, что Господин не знает, чего он хочет), Раб лишь меняет одного Господина на другого. Маркс, говорит Лакан, открыл ту истину, что дискурс связан с интересами субъекта, — это и есть то, что Маркс называет экономией. Однако эта экономия связана с господствующим означающим, так что даже социалистическая революция, сохраняя экономию, ничего не меняет. Пока мы не узнаем, что представляет собой прибавочное наслаждение, мы не сможем покончить с его функционированием. Поэтому марксизм оказывается недостаточным.

[90] *Lacan J.* Yale university. entretien avec des etudiants // Scilicet. 1975. №.6/7. P. 34.

глава 8.
ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ ОРИЕНТИРЫ

Работы Гуссерля приобрели некоторую известность во Франции еще в начале 1920-х гг. В феврале 1929 г. на заседании Французского философского общества Гуссерль представил свои «Картезианские размышления», имевшие большой успех. В 1930-е гг. появилась мода на феноменологию, которая в глазах интеллектуалов представлялась альтернативой университетскому рационализму и неокантианству. Несмотря на обширность феноменологического движения в Германии и Австрии и множество оригинальных концепций феноменологии, его лицом оказался Гуссерль. Он предлагал возможность обратиться к опыту повседневности и претендовал на универсальность. Однако таких попыток введения феноменологического дискурса в клиническую практику, какими были экзистенциальная психиатрия и Dasein-анализ в германских землях[1], во Франции не предпринималось. Ограниченность гуссерлианства, не справляющегося ни с проблемой языка, ни с проблемой интерсубъективности, вскоре стала ясна. Тогда место Гуссерля в умах французских интеллектуалов заняли Хайдеггер и галльские феноменологи — Сартр и Мерло-Понти. Лакан обращался преимущественно к этой модификации феноменологии.

§ 1. лакан и хайдеггер

> *«...Лакановская концепция предстает ни чем иным, как маньеристскими вариациями на тему Хайдеггера».*
>
> У. Эко. *Отсутствующая структура*

«Совершенно очевидно, — заметил У. Эко, — что именно Хайдеггеру принадлежит мысль о том, что Бытие постижимо не иначе как через посредство языка — языка, который неподвластен человеку,

[1] См.: *Власова О. А.* Философские проблемы феноменологической психиатрии. — Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2007.

ибо не человек мыслит себя на языке, но язык мыслит себя через человека»[2]. Если Лакан и не был хайдеггерианцем (а он им, конечно же, не был), нельзя не заметить, сколь часто он соразмышляет Хайдеггеру. Об этом соразмышлении мы и намерены поговорить в настоящем параграфе, вняв мольбе самого Лакана: «...Умоляю — не ограничивайтесь занесением моих слов под рубрику хайдеггерианства, хотя бы и с приставкой нео, ничуть не облагораживающей тот стиль мусорной корзины, с помощью которого мы так ловко научились избавляться от всякой рефлексии, пользуясь отходами ее деятельности как лавкой поношенного платья»[3].

Лакан увлекся хайдеггеровской философией довольно рано. Следы этого увлечения разбросаны по его статьям и стенограммам семинаров. Сами по себе они очень многое дают исследователю, однако существует артефакт, который, на наш взгляд, способен прояснить ключевой момент этого увлечения, — выполненный Лаканом перевод хайдеггеровского комментария к Гераклиту. Здесь Лакан обнаружил стиль комментирования, очень близкий к собственному. Но «каково различие между “стилем” Хайдеггера и “философией” Хайдеггера? Разумеется, никакого»[4].

Лакановское учение во всей полноте может быть выражено хайдеггеровским языком. Давайте полистаем центральную работу Хайдеггера «Бытие и время». Хотя мы и не знаем, насколько внимательно штудировал ее Лакан и насколько часто он к ней возвращался, ничто не мешает нам попытаться разглядеть сходства и различия. Перевод онтологических терминов в ракурс клиники совершенно правомерен, ведь и сам Хайдеггер предпринял его в своих Цолликонских семинарах[5].

«Всякое спрашивание, — пишет Хайдеггер, — есть искание. Всякое искание имеет заранее свою направленность от искомого. Спрашивание есть познающее искание сущего в факте и такости его бытия. Познающее искание может стать “разысканием” как выявляющим определением того, о чем стоит вопрос»[6]. Лакановский

[2] *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Пер. В. Резник и А. Погоняйло. — СПб.: Symposium, 2004. С. 437.

[3] *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. С. 55.

[4] *Moulinier D.* De la psychanalyse à la non-philosophie. Lacan et Laruelle. P. 53.

[5] См.: *Власова О. А.* Феноменология в пространстве психиатрии: Хайдеггер и клиницисты // Хора. 2007. №.1–2. С. 78–86.

[6] *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина. — Харьков, 2003. С. 20.

психоанализ представляет собой именно такое «разыскание такости». Познание как раз и занимается поиском сущего в его бытийности.

«Спрашивание» всегда имеет свое «спрошенное», и потому всякое «спрашивание о...» есть всегда «спрашивание у...». Никакого иного определения психоаналитического «разыскания» Лакан не мог бы дать. При этом «спрашивание само как поведение сущего, спрашивающего, имеет свой особый характер бытия»[7]. Особый характер бытия аналитика-спрашивающего был непреходящей темой лакановского дискурса. Спрошенное составляет бытие, а бытие всегда есть бытие сущего; таким образом, «опрашиваемым бытийного вопроса оказывается само сущее». «Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как присутствие (die Anwesenheit)»[8]. Лакановская мысль здесь неотличима от хайдеггеровской.

Бытие, к которому присутствие может так или иначе относиться, Хайдеггер называет экзистенцией. Поскольку сущностно определить это сущее через задание предметного «что» не представляется возможным, «существо его лежит в том, что оно всегда имеет быть своим бытием как своим, для обозначения этого сущего избран как выражение чистого бытия титул "присутствие"». Поскольку экзистенция определяет присутствие, следует при онтологической аналитике сущего принимать во внимание экзистенциальность, которую Хайдеггер определяет как «бытийное устройство сущего, которое экзистирует»[9]. И всю вообще фундаментальную онтологию следует искать в экзистенциальной аналитике присутствия. Онтологическая аналитика у Лакана оказывается онтологической психоаналитикой, которая действительно призвана выявлять бытийное устройство вопрошающего. Проблематику же «присутствия» Лакан склонен понимать исходя из речи.

Онтическим устройством присутствия, по Хайдеггеру, выступает доонтологическое бытие. Присутствие есть бытие-к-пониманию чего-то, подобного бытию, а то, из чего такое понимание (Verstehen) происходит, есть время как горизонт всякой понятности бытия и всякого его толкования. Этот момент у Лакана не получил

[7] *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 20.

[8] Там же. С. 22.

[9] Там же. С. 28.

основательной проработки, в отношении предзеркальной стадии он не сформировал отчетливой концепции.

Вопрос о смысле бытия, говорит Хайдеггер, может быть разрешен лишь феноменологически. Феноменология — методическое понятие, которое «характеризует не содержательное *что* предметов философского исследования, но их *как* (als)»[10]. Это «как» у Лакана хайдеггеровское по своему происхождению, однако впоследствии оно приняло структуралистскую форму, а призыв «к самим вещам!» получил переадресацию: «к *объекту а*!».

Самое понятие «феномен» у Хайдеггера претерпевает изменения по сравнению с гуссерлевским. Прежде всего, «феномен» и «явление» у него нетождественны. «Явление как проявление “чего-то” означает, соответственно, как раз *не*: показывание (Aufzeigen) самого себя, но давание знать о себе чего-то, что себя не кажет, через нечто, что себя кажет. Явление есть *себя-не-казание*».[11] При этом, хотя явление не есть казание себя (в смысле феномена), оно возможно только на основе некоторого казания себя; оно есть давание знать о себе через нечто, что себя кажет, то есть через феномен. Именно так и ведет себя лакановский *объект а*, приблизиться к которому можно лишь в поле симптома.

Поэтому «феноменология есть способ подхода к тому и способ показывающего определения того, что призвано стать темой онтологии. *Онтология возможна только как феноменология*»[12]. Гуссерль считал задачей феноменологии дать «логос» феномена, то есть позволить вещам «заговорить» — «предстать» в чистом, не замутненном теориями «видении». Хайдеггер также усматривает задачу феноменологии в выявлении «логоса» феномена. Но при этом Хайдеггер понимает «логос» более буквально — как слово или голос. Отсюда берет начало лакановское фонетическое существо, parlêtre. В философии Хайдеггера метафора «слушания» «голоса» приобретает более широкий смысл, нежели «созерцание» или «видение». Таково же знаменитое «слушание» Лакана, о котором у нас уже шла речь. Кстати, сходным образом прочитывает гуссерлевскую феноменологию и Деррида, о чем мы поговорим ниже.

За феноменами феноменологии, утверждает Хайдеггер, не скрывается ничего другого. Однако сами феномены не даны нам ближайшим образом, почему и возникает потребность в феноменологии.

[10] Там же. С. 44–45.

[11] Там же. С. 46–47.

[12] Там же. С. 53.

Скрытость феноменов может быть различной: 1) феномен может быть еще не открыт, так что о его существовании нет ни знания, ни незнания; 2) феномен может быть засорен, то есть прежде некогда уже открыт, но вновь подвержен сокрытию. Но «сколько видимости, столько бытия»[13]. В этом моменте Лакан столько же следует за Хайдеггером, сколько и за Мерло-Понти.

Кардинальной проблемой онтологии является вопрос о смысле бытия вообще, поэтому методический смысл феноменологической дескрипции состоит в герменевтическом толковании. Феноменология присутствия, собственно, и есть герменевтика. Феноменология, в понимании Хайдеггера, представляет собой не философское направление, но принципиальную возможность схватывать сущее в его бытии. То же самое говорит Лакан о своем психоанализе, который есть не школа, но перспектива схватывания бытия субъекта.

Бытие сущего — это вовсе не само сущее; бытие сущего требует собственного определения, где бы оно не смешивалось с сущим. *Бытие есть бытие сущего*. Сходным образом, по Лакану, *желание есть желание Другого*. «Просто бытия» нет. Нет и «просто желания». Однако сущее это 1) все, о чем мы говорим, 2) все, что мы имеем в виду, 3) все, к чему мы имеем некое определенное отношение и 4) что и как суть мы сами. Все эти характеристики в равной мере относятся и к *Другому*.

Сущее, способное спрашивать о бытии и обладающее пониманием бытия, Хайдеггер обозначает термином *Dasein*. Сущность (Wesen) *Dasein* состоит в том, чтобы быть «здесь». Это не означает присутствия в каком-либо конкретном месте, а показывает «свечение бытия» вообще, где пространственно-временной порядок лишь «установлен». Лакан удерживает из хайдеггеровского *Dasein* преимущественно фонетическое бытие (то, что он называет *parlêtre*), через которое проходит различение (или, скорее, раскол) между речью и существованием. Поэтому ближайшим аналогом Dasein у него оказывается *имя*. Впрочем, здесь можно усмотреть линию мысли, идущую еще от Гегеля, отмечавшего, что «только в имени отличие данного лица от всех других не *мнится*, а действительно всеми проводится; в имени отдельная личность *считается* целиком отдельной личностью уже не только в своем сознании, но и в сознании всех»[14]. В приведенном пассаже у Гегеля речь идет об имени монарха, кото-

[13] Там же. С. 54.

[14] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. С. 275.

рое у Лакана становится *Именем Отца*. *Dasein* и есть *Имя Отца* по преимуществу.

«Сущее, анализ которого стоит как задача, это всегда мы сами, — пишет Хайдеггер. — Бытие этого сущего всегда мое»[15]. Своеобразно продолжая парменидовскую традицию понимания бытия, немецкий философ говорит: «Бытие есть то, о чем для самого этого сущего всегда идет дело»[16]. Поэтому рассмотрение присутствия всегда должно включать личное местоимение; сущему как наличному его бытие «безразлично». Чертами присутствия являются 1) приоритет «existentia» перед «essentia» и 2) свойство «всегда-моего». Таковы характеристики *Другого*.

Учение Хайдеггера о *Dasein* вызвало неприятие со стороны его учителя Э. Гуссерля. На полях своего экземпляра «Бытия и времени» последний сделал пометку: «Хайдеггер транспонирует или поворачивает конститутивно феноменологическое прояснение всех регионов сущего и универсального, тотального региона мира в антропологическое. Вся проблематика есть перенос, (dem) *Ego* соответствует *Dasein* etc. При этом все становится глубокомысленно неясным и философия теряет свою ценность»[17]. По-видимому, надо признать, что в данном случае эмоции Гуссерля взяли верх над его рассудком, ибо *Dasein* — не искажение *Ego*, но принципиально иной исходный пункт философствования. И причину поворота Лакана от гуссерлевской феноменологии к хайдеггеровской онтике можно усмотреть как раз в этом: он отказывается принимать *Ego* в качестве исходного пункта своих размышлений.

Бытийные определения присутствия Хайдеггер стремится понять a priori на основе бытийного устройства, которое он называет бытием-в-мире (Dasein), подразумевая единый феномен. Философ выделяет в этом понятии три момента: 1) «в-мире» заставляет вопрошать об онтологической структуре «мира» и «мирности» как таковой; 2) «сущее» вопрошает о том, «кто» существует в модусе средней повседневности присутствия; 3) «бытие-в» вопрошает об онтологической конституции присутствия «в». Dasein всегда есть присутствие в мире: «Человек не “есть” и сверх того имеет еще бытийное отношение к “миру”, который он себе по обстоятельствам заводит. Присутствие никогда не есть “сначала” как бы свободное-

15 *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 59.

16 Там же. С. 60.

17 Цит. по: *Молчанов В. И.* Время и сознание: (Критика феноменологической философии). — М., 1988. С. 124.

от-бытия-в сущее, которому порой приходит охота завязать "отношение" к миру. Такое завязывание отношений к миру возможно только потому, что присутствие есть, какое оно есть, как бытие-в-мире»[18]. В силу сходных соображений Лакан ставит на место реальности Реальное.

Понимание познания как субъектно-объектного отношения, говорит Хайдеггер, таит в себе столько же «истины», сколько пустоты. Феноменальная характеристика познания должна сводиться к бытию-в-мире и миру. При рефлексии над этим бытийным отношением ближайшей познаваемой данностью оказывается сущее, именуемое природой. Однако здесь познание не обнаруживается, поскольку оно может принадлежать только такому сущему, которое познает. Но и этому сущему познание также не налично. Поскольку познание принадлежит этому сущему, но не есть его внешнее свойство, ему остается быть «внутри». Такой ход мысли и проводит к вопросу о том, как познающий субъект выходит из своей внутренней «сферы» в иное и внешнее, то есть о взаимоотношениях субъекта и объекта. При этом теряется вопрос об образе бытия познающего субъекта. Хайдеггер предлагает существенно иной подход: «познание есть бытийный модус присутствия как бытия-в-мире»[19]. Само познание основано «заранее» в сущностном конститутиве бытия присутствия. «Бытие-в-мире как озабоченное озаботившим миром *захвачено*», причем, «чтобы могло быть познание как созерцательное определение наличного, требуется предшествующий *дефицит* озаботившейся необходимости-иметь-дело-с-миром»[20]. Таким же образом Лакан, как и Хайдеггер, отказавшийся от субъектно-объектной оппозиции, отличает знание от истины и говорит о зиянии, или «дыре», как центре желания.

Первым шагом в познании мира является его описание, которое суть занятие дофеноменологическое, поскольку описание остается привязано к сущему, а познание ищет именно бытие. Феноменологически описать мир — значит «выявить и концептуально-категориально фиксировать бытие наличного внутри мира сущего»[21]. Сущее внутри мира — 1) вещи природные и 2) вещи ценностно нагруженные. И природа, и ценностные вещи есть сущее «внутри» мира. Ни то, ни другое еще не сталкивает нас с «миром».

18 *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 76.

19 Там же. С. 80.

20 Там же. С. 81.

21 Там же. С. 83.

«Мир» есть черта самого присутствия; «мирность» выступает как его экзистенциал. Бытие-в — это доверенное бытие к сущему, с которым мы имеем дело, что находит свое отражение в знании. Знание, таким образом, — вторичный феномен по отношению к способу быть-в. Но *Dasein* не изолировано, а находится в отношении со-бытия с другими вещами, что определяется как экзистенциал заботливости (о ком-либо).[22] Лакан рассматривает эту заботливость в платоновском духе — как Эрос. Еще один экзистенциал — расположение (die Befindlichkeit) — обозначает непредметный опыт в целом. Это — пространственное нахождение в определенном месте, основной вид открытости (Erschlossenheit). «Расположение», или «расположенность», означает, что *Dasein* всегда находит себя в отношении к бытию; человек имеет определенное настроение, которое есть изначальный способ его встречи с собой и другим, то есть с миром. Лакан вслед за Валлоном говорит о конституировании Я в таком воображаемом пространстве. Само «пространственное пленение», высвечиваемое стадией зеркала, выдает органическую недостаточность природной реальности человека, проявляющуюся как фундаментальная лакуна, которую ранний Лакан был склонен объяснять незавершенностью пирамидальной системы человека.

Хайдеггер называет экзистенциалами структурные определения экзистенции, или настойчивости («заботы» — *Sorge*). Это то, что подразумевает и именует бытийное устройство Dasein, его основные способы бытия: бытие-в-мире, расположенность, понимание, речь и др. Определяющим, фундаментальным экзистенциалом является бытие-в-мире, понимаемое как со-бытие (Mitsein), бытие самости (Selbstein), бытие-в. Иными словами, то, что Лакан назвал Реальным.

Повседневное бытие-в-мире является обращением «в» мире и «с» внутримирным сущим, то есть озабоченностью. Феноменология ближайшим образом касается бытия встречающего в озабочении сущего. Предфеноменальной почвой понимания сущего выступают вещи (res). Однако здесь предфеноменальная почва уже упущена[23]. Древнегреческое обозначение вещей πράγματα Хайдеггер понимает как «средство» для выполнения некоторых опера-

[22] «Большей частью и ближайшим образом присутствие есть из того, чем оно озаботилось» (Там же. С. 167).

[23] «Анализ, спрашивающий от такого сущего дальше к бытию, натыкается на вещность и реальность». (Там же. С. 88.)

ций. В этом свете природа уже есть не просто наличное: лес — это древесина, река — это гидравлический напор и т.п.; растения ботаника уже не цветы на лугу, а исток реки в географии — не родник. Наряду с «подручными» вещами-средствами существуют и «неподручные», которые неприменимы и «путаются под ногами» озабочения. Здесь происходит нарушение отсылки от «для-того-чтобы» к «а-для-этого». Лакан рассматривает этот важнейший для него момент как *метафору*.

Это приводит нас к тому, чего озабочение всегда уже «держится». «Взаимосвязь средств высвечивается не как нечто никогда еще не виденное, — говорит Хайдеггер, — но как постоянно в усмотрении заранее уже высматриваемое целое. С этим целым, однако, заявляет о себе мир»[24]. Такова пресловутая структура, которую, впрочем, Лакан находит у Леви-Строса. Впрочем, и сам Хайдеггер (которого невозможно заподозрить в «структурализме») пользуется схожей терминологией: «В-чем себя-отсылающего понимания как в-видах-чего допущения сущему встретиться бытийным способом имения-дела есть феномен мира. И структура того, в видах чего присутствие себя отсылает, есть то, что составляет мирность мира»[25]. Присутствие есть онтическое условие возможности открываемости сущего, которое в своей подручности заявляет себя в своем «по-себе».

Присутствие по своей сути всегда пространственно, причем эта пространственность всегда дана подручно как отдаление — как отсутствующий объект, сказал бы Лакан. Другой конститутивной чертой бытия-в, наряду с пространственностью, является направленность. Ни пространство не помещается в субъекте (как это казалось Канту), ни мир — в пространстве. Сам субъект, понятый как присутствие, пространствен; пространство пребывает в «мире». Присутствие имеет бытийный модус растворения в мире, оно своим «миром» всегда уже «захвачено». Однако присутствие всегда есть «я сам», и ответ на вопрос о том, «кто» является присутствием в повседневности, всегда идет из самого «я», то есть «самости»[26].

24 Там же. С. 95.

25 Там же. С. 107.

26 «Кто — это то, что сквозь смену расположений и переживаний держится тожественным и соотносит себя притом с этой множественностью. Онтологически мы понимаем его как нечто всегда уже и постоянно наличное в замкнутом регионе и для него, в преимущественном смысле лежащее в основании, как субъект». (Там же. С. 137–138.).

Или если перевести на лакановский язык: Я — это Другой, а поскольку Я есть по преимуществу фонетическое существо, *мною говорит Другой*.

Присутствие всегда уже имеет в себе такой модус, как понятность других, поскольку его бытие есть событие́ с другими. Причем эти другие суть те, кто «в повседневном бытии с другими ближайшее и чаще всего “присутствуют”. Их кто не этот и не тот, не сам человек и не некоторые и не сумма всех. “Кто” тут неизвестного рода, люди»[27], то есть *Другой*.

Бытие конституировано пониманием в силу «подручности» вещей. Разомкнутость бытия-в-мире в «ради-чего» и есть понимание. Озаботившееся бытие дает себе понять, какое «имение-дела» может быть с встречным, а понятый мир подвергается истолкованию (Auslegung)[28]. Именно это позволяет встречать нечто как нечто. Толкование не набрасывает значение на голую наличность, но всегда имеет дело с внутримирно встреченным как уже разомкнутым в миропонимании делом, «выкладываемым» через толкование. Смысл есть экзистенциал присутствия, а не свойство сущего. Поэтому только присутствие может быть осмысленно или бессмысленно. Только здесь может проявиться функция *переноса*, явившаяся Лакану из фрейдовского *толкования*.

«Истина «имеется» лишь поскольку и пока есть присутствие»[29] «Познание... есть суждение»[30], но, даже когда никто не выносит суждений, истина уже пред-полагается, поскольку есть присутствие. Истину нельзя понимать как характеристику познания; она является характеристикой самого бытия: если бытие «скрыто» от нас — оно неистинно, если «открыто» (offen) — оно истинно.

При этом всякое толкование движется в некоторой предструктуре; толкование уже имеет толкуемое понятым (это говорит не структуралист Лакан, а Хайдеггер!). Из понимающего толкования онтологически происходит высказывание (Aussage), которое всегда несет в себе некоторого рода предрешение в силу логически оформленной концептуальности, таящейся в языке. Язык (Sprache) имеет свои корни в экзистенциальном устройстве разомкнутости присутствия, а экзистенциально-онтологическим фундаментом языка выступает речь. Речь (Rede) — артикуляция понятности, по-

[27] *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 151.

[28] «Формирование понимания мы именуем толкованием». (Там же. С. 174.).

[29] Там же. С. 258.

[30] Там же. С. 248.

этому она всегда уже лежит в основании истолкования и высказывания, а артикулируемое в понятии есть смысл. Речь представляет собой выговаривание расположенной понятности бытия-в-мире. Таким образом, речь выступает как значимое членение расположенной понятности бытия-в-мире. В силу этого мы слышим не просто «звук» (Laut), но человеческую речь, скрип колеса, стук дятла и т.п. При целенаправленном слушании речи мы слышим сказанное, то есть понятные или непонятные слова, а не звук голоса говорящего. Как отметил Р. Рорти, у Хайдеггера «Dasein неотделимо от языка и насквозь социально»[31]. К Лакану это применимо в равной степени.

Но самой заметной параллелью в работах двух мыслителей является их нигитология. Лакановское «бессознательное» и хайдеггеровское «ничто» следует признать эквивалентными в структурном отношении. Как заметил У. Эко, «за лакановской теорией Другого определенно угадываются фигуры Сартра и Хайдеггера (подключая сюда и Гегеля), потому что помимо упований на объективность поступи означающих сама неизбежность соотнесения этой поступи с неким порождающим ее Отсутствием выдает присутствие Хайдеггера в самом средоточии лакановской мысли»[32].

В хайдеггеровской лекции «Что такое метафизика?» (1929) заглавный вопрос сводится к вопросу о том, что такое ничто (das Nichts — субстантивированное Ничто). Ничто не может быть предметом мышления, однако человек знает о Ничто. Ничто не сводится к сущему и не есть его недостаток. Мы никогда не воспринимаем сущего во всей его целостности, а всегда только его фрагменты. Однако «мы все же нередко видим себя стоящими посреди так или

[31] *Рорти Р.* Витгенштейн, Хайдеггер и гипостазирование языка / Пер. И. В. Борисовой // Философия Мартина Хайдеггера и современность / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. — М., 1991. С. 122. Еще острее радикальный характер хайдеггеровского учения о языке подмечает П. П. Гайденко: «...Хайдеггер... усматривает герменевтический характер бытия трансцендентальной субъективности в ее «языковости». Именно язык, понятый как речь, т.е. в его живом осуществлении, а не просто в виде грамматических форм и лексического арсенала, представляет собой реальную форму существования трансцендентальной субъективности. Язык не просто условие понимания, он и есть понимание как таковое». (*Гайденко П. П.* Прорыв к трансцендентному: (Новая онтология XX в.). — М., 1997. С. 409–410.) См. также: *Standop E.* Heidegger «Unterwegs zur Sprache». — Wien: Sprachkunst, 2001. Jg. 32, Hbd. 2. S. 335–354.

[32] *Эко У.* Отсутствующая структура. С. 432.

иначе приоткрывшейся совокупности сущего»[33], когда мы захвачены каким-либо фундаментальным настроением, например, глубокой тоской. Это настроение иррационально приоткрывает для нас Ничто. В страхе для человека исчезает весь окружающий мир и даже привычное Я, все представляется вдруг лишившимся своего значения, и тогда человек оказывается посреди Ничто. Человек при этом превращается в чистое здесь-бытие, присутствие. Страх открывает человеку его брошенность в бытии без защиты и помощи. Таким образом, страх есть подлинное чувство бытия-в-мире. В состоянии страха вещи ускользают от человека, но в то же время и поворачиваются к нему, и тогда он имеет дело с сущим как таким. Иными словами, страх показывает человеку одновременно и сущее, и Ничто. Ничто находится внутри сущего. Ничто не отрицает сущего, а само ничтожествует. Итак, бытие становится доступным через Ничто. «Только на основе изначальной явленности Ничто, — пишет Хайдеггер, — человеческое присутствие способно подойти к сущему и вникнуть в него. И поскольку наше присутствие по самой своей сути состоит в отношении к сущему, каким оно и не является и каким оно само является, в качестве такого присутствия оно всегда происходит из заранее уже приоткрывшегося Ничто».[34] Это хайдеггеровское Ничто и есть лакановское *отсутствие*, конституирующее субъекта.

§ 2. ЛАКАН И САРТР

Несмотря на то что они были знакомы, два мыслителя существовали в разных мирах. «Сартр моложе меня, — говорил Лакан, — и я с большой симпатией и интересом следил за его восхождением. Но я никогда не ситуировал, да и не ситуирую себя по отношению к нему»[35].

Хотя Сартр и написал сценарий для фильма, названного попросту «Фрейд», почти никто не знал, в какой степени он знаком с венским учением. Поколение структуралистов 1960-х гг. судило об этом по редким отсылкам в «Бытии и Ничто» и «Словах». Однако всем было совершенно ясно, что Сартр не читал Лакана и Фрейд для него всегда оставался Фрейдом без примеси лаканизма. Лакан, напро-

33 *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Время и бытие: Статьи и выступления / Сост. и пер. В. В. Бибихина. — М., 1993. С. 20.

34 Там же. С. 22.

35 *Lacan J.* Interview à la Radio Télévision Belge // Quarto. 1982. №.7. P. 11.

тив, был прилежным читателем Сартра, и Э. Рудинеско утверждает даже, что «его теория субъекта и его учение о свободе были выстроены… *против* сартровских тезисов»[36].

В 1958 г. Лакан снизошел до признания заслуг Сартра в исследовании человеческого желания и рекомендовал своим слушателям читать «Бытие и Ничто». «С философской точки зрения мысль его, правда, не отличается безупречной строгостью, но литературный талант его выше всяких сомнений». При этом Лакан не забыл подчеркнуть то влияние, которое оказал на Сартра психоанализ: «Замечательно, что подобные вещи могли быть высказаны с подобным блеском лишь после того, как анализ дал, наконец, измерению желания право гражданства»[37].

Не вполне доброжелательно настроенный по отношению к экзистенциалистам М. Раля замечал: «Все эти теории абсурда, тревоги, свободы поддаваться страху или свободы быть рабом, все эти теории утонченного отчаяния, преодоления самого себя, обязательного недовольства моралью, двусмысленности и ответственности перед вселенной — все эти пессимистические доктрины венчаются теорией естественной тошноты, испытываемой в тот драматический момент, когда мы открываем, что что-то существует…»[38] Действительно, как мог Лакан, занимавшийся клиническим исследованием этих состояний, полагать, что все кончается тошнотой, а не субъективацией? Да и это «что-то» можно ухватить никак не в его существовании, но лишь в его отсутствии, в разверзающемся на его месте зиянии. И если все сводится к тошноте, как тогда вообще можно хоть что-то сказать о человеке? Разве что создавая, как издевательски предлагал Б. Виан, «энциклопедию рвоты». Или, как у нашего Хармса: «Театр закрывается. Нас всех тошнит».

В своем трактате «Бытие и Ничто», поразившем современников как своей глубокомысленностью, так и царящей в нем путаницей, Сартр предпринял попытку разработать «дуалистическую онтологию». Опираясь на принцип Парменида, Сартр в очередной раз начал с утверждения о том, что бытие есть, а ничто нет. Бытие, говорит Сартр, совершенно не нуждается в ничто, чтобы осмыслить себя, а ничто как отрицание бытия нуждается в бытии для пола-

[36] *Roudinesco E.* Jacques Lacan. P. 434.

[37] *Лакан Ж.* Образования бессознательного (Семинары: Кн. V). С. 365.

[38] *Раля М.* Два облика Франции / Пер. Г. Н. Богдановой, И. А. Егорова, И. А. Саца; под ред. О. И. Попова. — М., 1962. С. 173.

гания себя как такого отрицания. Онтология Сартра двойственна, поскольку ничто как отрицание бытия уже есть нечто, и потому не есть совершенное ничто. При этом, однако, для отрицания необходим отрицающий. Это дает автору основание сказать, что человек есть бытие, через которое ничто входит в мир. Лакан был склонен считать, что как раз наоборот: человек входит в мир благодаря ничто, зияющему в самой его сердцевине, этим зиянием его конституируя. Ведь ничто вовсе не обязательно полагать через негацию — и это Лакану удалось показать очень ясно.

У Сартра сохраняется классический, идущий от Декарта, дуализм. Он вводит два понятия: «бытие-в-себе» и «бытие-для-себя»; эти гегелевские категории, конечно же, означают соответственно самотождественную вещь, не нуждающуюся ни в чем, кроме бытия, и сознание как предстающее перед самим собой. Точкой пресечения этих двух начал является бытие. Но если «бытие-для-себя» никак не может обойтись без «бытия-в-себе» (ибо esse = percipi), то «бытие-в-себе» нуждается в «бытии-для-себя» только для того, чтобы явиться. Поэтому мир не включает в себя человека. Впрочем, в более ранней своей работе «Трансцендентность эго»[39] Сартр говорил о том, что является более общим по отношению к субъекту и объекту — о «трансцендентальном поле», понимаемом как безличное, абсолютное, имманентное себе сознание без Я. Именно это «трансцендентальное поле», говорил Сартр, выступает как поле «чистых возможностей» и располагает к экзистенциальному обретению опыта. Таким образом, это что-то вроде событийного потока, порождающего субъекта посредством единичных событий. Это нейтральное, никому не принадлежащее сознание, интегрирующее действия и «организмы», то есть индивидуальные сознания. Концепция этого «трансцендентального поля» идеально коррелирует с лакановским бессознательным, однако из сартровской философии она слишком скоро исчезает. Поэтому терпит крах и сартровская гносеологическая программа: «Сам смысл познания в том, что оно не есть и не есть то, чем оно является, так как, чтобы знать бытие таким, каково оно есть, нужно быть этим бытием; но существует это «такое, какое оно есть», только поскольку я не являюсь бытием, которое я познаю, и если бы я им стал, тогда бытие «такое, какое оно есть» исчезло бы и не могло бы даже больше быть мыслимо»[40].

[39] *Sartre J.-P.* La transcendence de l'Ego. — P., 1939.

[40] *Сартр Ж.-П.* Бытие и Ничто. С. 244.

Если бы «бытие-в-себе» пожелало возникнуть из собственной самотождественности, ему следовало бы принять диалектический вид нетождественности с самим собой и, таким образом, войти с собой в какое-то отношение. В таком случае «бытие-в-себе» одновременно было бы бытием (вещь) и сознанием (человек). Такое самосознающее бытие равнозначно пантеистическому Богу. Но прежде чем стать таким Богом, оно уже должно было бы иметь сознание и волю. «Тем не менее — остроумно замечает В. Декомб, — …читатель волен полагать, что неудачу в данном предприятии потерпело не обожествление человека, но онтология Сартра. Ведь дочитав книгу до последней страницы, он так никогда и не узнает, что такое бытие и ничто и что есть их соединение»[41].

В 1960 г. Лакан уже восхищался сартровской «Критикой диалектического разума». Особенно значительным он считал предложенный Сартром анализ первоначальных взаимоотношений человека с объектом его потребностей, хотя понятие «нехватки» (rareté) как того, чем человек обусловлен в своем бытии, представлялось ему темноватым для философа. Восхищаясь тонкостью сартровских анализов влечений в «Бытии и Ничто», Лакан ясно понимал, что Сартр очень далек от фрейдизма. В 1966 г. он говорил:

> Вся философия Сартра настаивает на нерасторжимой связи субъекта и сознания. А у Фрейда эта связь разорвана. У него нет никакого подсознательного, так же как и досознательного. Нет, бессознательное исключается сознанием. Бессознательное не принадлежит к тому же порядку, что и сознание…[42]

«Сознание трансцендентального субъекта — вещь невозможная»[43], — говорил Лакан в 1968 г. Он утверждал, что Сартр не смог поставить предела бесконечному множеству взаимосвязей Воображаемого, поскольку для каждой из этих связей постулировал существование уникального референтного центра. Самому же Лакану удалось структурировать это множество посредством Другого. И если у Сартра бессознательное осталось смутной областью хаотически роящихся полуосознанных отношений, бессознательное Лакана носит «абсолютный» характер в том смысле, что соотносится с иденти-

[41] *Декомб В.* Современная французская философия. С. 56.

[42] *Lacan J.* Interview à la Radio Télévision Belge. P. 10.

[43] *Lacan J.* Première version de la proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école // Ornicar? 1978. Vol. 8. P. 10.

фикаторными процессами, на основании которых разворачиваются процессы рациональные[44]. Поэтому Лакану гораздо ближе оказался Мерло-Понти.

§ 3. ЛАКАН И МЕРЛО-ПОНТИ

В 1951 г. Мерло-Понти предлагал психоаналитикам отказаться от понятия бессознательного, обратившись к гештальт-теории. Этот совет сводился к тому, чтобы сделать бессознательное другой стороной сознания, а не какой-то «другой сценой», а его суть заключалась в отказе от какой бы то ни было феноменологии. Лакан, далекий от гештальт-теории, принимает эту идею Мерло-Понти. Однако, упоминая имя Мерло-Понти, он, как ни странно, не ссылается ни на речь философа 1953 г., ни на его диалектику поведения.

Конечно, интерес Лакана к феноменологии был обусловлен не только дружбой с Мерло-Понти. Однако именно у Мерло-Понти он нашел такую феноменологию, которая позволила ему выстроить свое учение о желании, не впадая в субъективный идеализм гуссерлианства. Это последнее было для Лакана чересчур «эгологическим», поскольку рассматривало трансцендентальное как чистую интенциональность. У Мерло-Понти он нашел феноменологию, способную мыслить интенциональность тела. Мерло-Понти задавался вопросом о конституировании опыта и субъекта этого опыта с точки зрения генезиса (как выражается Б. Баас, «трансцендентального генезиса»[45]). Он стремился выяснить, что представляет собой человек до разделения бытия на субъект и объект, ставя вопрос о доэмпирическом.

Мерло-Понти выдвинул проект «экзистенциальной феноменологии», направленной на описание того, что лежит (в сартровской терминологии) между «для-себя» и «в-себе», то есть между сознанием и вещью. Иными словами, он стремился выйти за пределы феноменологии и экзистенциализма, по выражению П. Рикера, «преодолеть Гуссерля и Хайдеггера» [46]. Во времена Мерло-Понти для обозначения такого положения использовали термин «интервал». Философ стремится разрушить ведущее к тупику понимание отношений между человеком и природой как диалектики субъекта и объекта. Диалектику он понимает как переход субъекта в объект

[44] См.: *Ragland-Sullivan E.* Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis. P. 132.

[45] *Baas B.* De la chose à l'objet. Jacques Lacan et la traverse de la phénoménologie. P. 41.

[46] *Ricoeur P.* Merleau-Ponty: par-delá Husserl et Heidegger / Lectures 2. La contrée des philosophes. P., 1992.

и объекта в субъект, а также как открытие между диалектиком и его объектом отношения импликации[47]. При этом человечество живет в выработанном им же культурном мире, и диалектические переходы и импликации, таким образом, становятся непрестанным возвращением к самому себе.

Мерло-Понти отверг альтернативу классической философии, формулировку которой незадолго до этого в очередной раз дал Ж.-П. Сартр: человек не является ни чистым «в-себе» (материальным телом), ни чистым «для-себя» (мыслящим существом, обладающим суверенной свободой). Разрешение этой антитезы возможно только «посередине», в незавершенном синтезе. Человек есть, таким образом, двуликий (а скорее, даже многоликий) субъект-объект, продукт-производитель, созданный-создающий и т.п. Отношения между вещью и сознанием в таком контексте становятся отношениями между сознанием и природой, которые контактируют только в той точке, где находится тело мыслящего существа — иными словами, там, где возникают отношения координации между интроцептивным и экстроцептивным восприятием. Таким образом, речь идет о связях между душой и телом.

Человеческое (и не только) поведение, говорит Мерло-Понти, является не реакцией на стимул окружающей среды, но ответом на определенную ситуацию. Следует допустить, что не только человек, но и предметы «неживой» природы обладают некоторой «душой», то есть способностью осознавать ситуацию в качестве вопроса, на который следует дать ответ. Таким образом, «поведения» обладают смыслом. Эту свою натурфилософию Мерло-Понти называл «философией структуры»[48]. При этом понятие «структура» не тождественно тому, которое используют структуралисты, но аналогично понятию Gestalt. Природа для этого автора — «мир форм», выстроенных иерархически, в порядке нарастания их «категоричности»: физические формы, животные формы, человек. При переходе от природы к сознанию мы неизбежно сталкиваемся с проблемой восприятия, то есть с вопросом о том, каковы отношения между «природным сознанием» и «чистым самосознанием»[49] (или в гегелевской терминологии — между «сознанием-в-себе» и «сознанием-для-себя»[50]). «Природное сознание» представляет собой «перцеп-

[47] См.: *Merleau-Ponty M.* Les Aventures de la dialectique. — P., 1955. P. 85.

[48] *Merleau-Ponty M.* La structure du comportement. — P., 1960. P. 143.

[49] Ibid. P. 241.

[50] Ibid. P. 191.

тивное сознание», то есть «я воспринимаю», а «чистое самосознание» — «я мыслю». «Я мыслю» существует как данное само себе независимо от обстоятельств, тогда как «я воспринимаю» обязательно зависит от факта восприятия чего-либо. Поэтому душа относится к телу так же, как *cogito* — к *percipio*. Доказательство того, что «я мыслю», основано на «я воспринимаю», таким образом, означало бы доказательство того, что душа и тело (а значит — дух и природа) едины.

«Непосредственное» понятие ощущения смутно и ложно, и классический анализ, приняв его некритически, ошибся в отношении феномена восприятия. «...Ощущение должно искать, — пишет Мерло-Понти, — не доходя до качественно определенного содержания... Чистое ощущение — это переживание неразличимого, мгновенного и точечного “удара”»[51]. Однако «чистое впечатление невозможно не только найти, но и воспринять и, стало быть, помыслить как момент восприятия»[52]. Когда мы хотим предпринять анализ восприятия, мы переносим объекты в сознание, совершая, пользуясь выражением психологии, «ошибку опыта», то есть сразу полагаем в нашем сознании вещей то, что есть, как мы знаем, в вещах. «Мы объединяем восприятие с воспринимаемым». И поскольку само воспринимаемое доступно только восприятию, мы не понимаем, в конечном итоге, ни того, ни другого. «Мы вовлечены в мир, и нам никак от него не оторваться, чтобы перейти к сознанию мира»[53]. Таким образом, введение понятия ощущения в анализ восприятия направляет нас по ложному пути. Наука о восприятии как основании познания, каким мы его видим в традиционной теории, заводит нас в тупик. Мерло-Понти призывает вернуться к «жизненному миру, находящемуся по сю сторону от мира объективного, поскольку только в нем мы смогли бы понять законы и пределы объективного мира, вернуть вещи ее конкретный облик, организмам — их собственный способ отношения к миру, субъективности — неотъемлемую от нее историчность, отыскать феномены, тот слой жизненного опыта, через который нам впервые даются Другой и вещи, вся система «Я — Другой — вещи» в момент ее зарождения, только в нем мы могли бы вернуть к жизни восприятие, не поддавшись на уловку, в силу которой восприятие забывает о себе и о собственной фактичности в пользу объекта, каковой

[51] *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 25.

[52] Там же. С. 26.

[53] Там же. С. 27.

оно нам представляет, и рациональной традиции, в основании которой оно находится»[54].

Вещь может воздействовать на человеческий разум только в том случае, если она предоставляет этому разуму некоторый смысл, «проявляется» перед ним. В таком случае можно сказать, что вещь есть некий текст, который подлежит прочтению. Мы уже говорили о том, что, по Мерло-Понти, критикующему бихевиористскую теорию, организм ведет со средой «дискуссию». Теперь он рассматривает феномены как высказывания. Поэтому и феноменология понята здесь как описание, которое не объясняет, но поясняет, то есть воспроизводит в дискурсе то, что высказано прежде всякого дискурса. Таким образом, феноменология делает «я воспринимаю» основанием «я мыслю», а предикативную деятельность основывает на деятельности допредикативной. Дискурс выражает то, что уже имплицитно содержалось в «немом» опыте.

Когда человек говорит «я мыслю», это означает, что он претендует на всеобщность: эта мысль не зависит от того, кто именно ее мыслит, — и Иван, и Джон мыслят в равной степени. Однако если оба они говорят «я воспринимаю», то заранее ясно, что воспринимают они не одно и то же, поскольку как минимум находятся в разных точках. Поэтому истина о воспринимаемом возможна только здесь и сейчас. Невозможно, как того хотели кантианцы, выявить всеобщие условия, определяющие возможность мира для любого Я — моего или чьего-то еще. Необходимо поставить вопрос: «кто мыслит?» «...Лишь феноменология говорит о трансцендентальном поле, — пишет Мерло-Понти. — Это слово означает, что пред взором рефлексии нет и не может быть полного мира или множественности развернутых и объективированных монад, что она располагает всего лишь частичным видением и ограниченными возможностями. Вот почему феноменология является собственно феноменологией, то есть изучает явленность бытия сознанию, отнюдь не предполагая, что его возможность дана заранее»[55].

Мыслящий и познающий индивид в его телесности не может быть сведен к традиционной идеальной конструкции, именуемой субъектом познания. Рефлексия не может быть полной, говорит Мерло-Понти, она не может стать полным освещением объекта если, сознавая свои результаты, она не будет сознавать самое себя. «Мало занять рефлексивную позицию, укрывшись в несо-

[54] Там же. С. 90.

[55] Там же. С. 95.

крушимом *Cogito*, — надо поразмыслить над самой этой рефлексией, понять естественную ситуацию, каковой она, как сама сознает, следует и каковая, стало быть, входит в состав ее определения; мало практиковать философию — следует отдать себе отчет в преобразованиях, каковые она привносит в образ мира и в наше существование»[56].

Наше тело ускользает от режима, который хочет навязать ему наука. «Союз души и тела не подтверждается печатью произвольного соглашения между двумя внешними сторонами, одна из которых — объект, другая — субъект. Он осуществляется ежемгновенно в движении существования — того существования, которое мы обнаружили в теле...»[57] Единство тела отличается от единства научного объекта. Даже в его сексуальности выявляется интенциональность и способность означения. Познать человеческое тело можно, только живя им, ежедневно переживая драму человеческого бытия. «...Опыт собственного тела противостоит рефлексивному подходу, который отделяет объект от субъекта и субъекта от объекта и который дает нам лишь размышление о теле или тело в идее, а не опыт тела, или тело в реальности»[58]. Тело не может стать объектом познания в силу своей нерасчленимости и невозможности быть представленным в третьем лице. Так же и осознание тела не может быть мышлением из-за своей неразложимости. Его единство всегда неявно и запутанно, оно всегда есть нечто иное, чем оно есть, поскольку уже и всегда есть такое и преображенное. Поскольку же тело сопротивляется рефлексии в силу своей неотделимости от субъекта, вместе с ним тьма окутывает и весь воспринимаемый мир. Мыслящее Ego не может упразднить своей сопричастности индивидуальному субъекту, который всякую вещь познает в своей частной перспективе. «Рефлексии не под силу сделать так, чтобы в туманный день я вообще перестал видеть солнце, не видел, что оно «встает», «заходит», чтобы я в своем мышлении отказался от культурного инструментария, подготовленного моим образованием, предыдущими усилиями, историей моей жизни»[59].

Тело определяет способ данности вещей: «Вещь и мир даны мне вместе с частями моего тела, не в некоей “естественной геоме-

[56] Там же. С. 96.

[57] Там же. С. 127.

[58] Там же. С. 258.

[59] Там же. С. 95.

трии", но в своего рода живом соединении, сравнимом или, скорее, идентичном тому, которое существует между частями самого моего тела»[60]. Поэтому, оставляя без должного внимания тело, эмпиризм и интеллектуализм допускают ошибку. «Объективное мышление пренебрегает субъектом восприятия. Дело тут в том, что оно оперирует с готовым миром, с миром как средой для всякого возможного события и трактует восприятие как одно из этих событий»[61]. Конституирование мира при этом понимают как простой формализм: к каждому понятию эмпирического описания добавляют указание на «осознание чего-то».

Вещи даны нам как имеющие «свойства» или устойчивые «особенности»[62]. «Единство вещи по ту сторону ее устойчивых свойств не является субстратом, пустым X, субъектом с неотъемлемыми свойствами, а представляет собой единый акцент, который находится в каждой вещи, тот единственный способ существования, вторичным выражением которого они являются»[63]. Так, если галлюцинирующий больной видит дьявола, он «видит» также его атрибуты — запах, огонь и дым. Таким образом, константы восприятия приводят нас к реальным феноменам. Мы не исчерпаем смысл вещи, определив ее как коррелят нашего тела и нашей жизни. Единство тела мы схватываем только в единстве вещи. Но вещь игнорирует нас и ставит проблему подлинного в-себе-для-нас. Нам дана не вещь сама по себе, но опыт относительно вещи, трансцендентность, следующая за субъективностью, «природа, которая просвечивает сквозь историю»[64]. «Я заброшен в природу, — продолжает Мерло-Понти, — и природа является не только вне меня, в объектах без истории, она видима и в центре субъективности»[65]. Это означает, что «всеобщность и мир коренятся в сердце индивидуальности и субъекта. Этого не понять, пока мир будет считаться объектом. Это становится ясным, если мир предстает *полем* нашего опыта, если мы сами — не что иное, как взгляд на мир, ибо тогда самая открытая пульсация нашего психофизического бытия возвещает о мире,

60 Там же. С. 263. См. также: *Al-Saji A.* Merleau-Ponty and Bergson: Bodies of expression and temporalities in the flesh // Philosophy today. Chicago, 2001. Vol. 45. №.5. P. 110–123.

61 *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. С. 266.

62 Там же. С. 384.

63 Там же. С. 409.

64 Там же. С. 417.

65 Там же. С. 442.

качество — это эскиз вещи, а вещь — это эскиз мира»[66]. «У Хайдеггера, а затем и у Мерло-Понти, — заметил Делёз, — трансцендирование интенционального свершилось в направлении Бытия, складки Бытия. От интенциональности к складке, от сущего к бытию, от феноменологии к онтологии»[67].

Вечных истин нет, а факт истинности становится делом истории. В силу такой соотнесенности объекта с субъектом следует в описание объекта включить условия, при которых он дан субъекту. Мерло-Понти делает отсюда следующие выводы: поскольку воспринимающий субъект может иметь лишь частный взгляд на мир, следует признать этот мир незавершенным; поскольку история восприятия не закончена, человек как познающий субъект также незавершен; наконец, и Бог незавершен как бесконечная дистанция, отделяющая человека от ему подобного.

В своих поздних работах («Видимое и невидимое», «Проза мира») Мерло-Понти обосновывает причастность субъекта бытию через язык. Бытие языка заключается в опыте говорящего субъекта (от которого абстрагируется лингвистика). Основной показатель человеческого — самовыражение индивида, которое не только переводит в символический план результаты перцептивного опыта, сообщает их «другому». Мерло-Понти связывает лингвистический опыт с первичным восприятием, придавая языку онтологический статус, но, в отличие от Хайдеггера, французский философ считает, что субъектом лингвистического опыта является только человек. Введение акта говорения в понимание феномена наконец-то делает последний законченным.

Мерло-Понти говорит о «предоставлении смысла» вещью. Перед лицом незавершенного субъекта стоит незавершенный объект, причем они не совпадают друг с другом, как это было в классическом идеализме. По выражению В. Декомба, «философия восприятия осуществляет определенное смещение «я» к «оно» (*смещение*, которое некоторые поторопятся — и понапрасну — представить как *преодоление* субъекта, тогда как совершенно очевидно, что речь здесь идет о трансфере, переходе от личного субъекта к субъекту безличному и анонимному)... Если «я» скрывает в себе безличный субъект («некто видит», «некто рождается», «некто умирает», «некто начинает»), то то же самое происходит и с «мы»: и этот лишен-

66 Там же. С. 515.

67 *Делёз Ж.* Складки, или Внутренняя сторона мысли / *Фуко М.* / Пер. Е. В. Семиной; под ред. И. П. Ильина. — М., 1998. С. 143.

ный имени коллективный разум заполнит пропасть, разделяющую *в-себе* и *для-себя*»[68]. Исторический смысл у Мерло-Понти становится частью теории знака, что позволяет ему выйти за пределы альтернативы между вещью и сознанием. Мерло-Понти первым предпринял философское прочтение «Курса общей лингвистики» Ф. де Соссюра: смысл существует не вне человечества вообще, но вне сознаний — между сознаниями, в символах. Смысл пребывает вне человечества, но для человечества. Символизм, с которым при этом приходится иметь дело, относится к порядку языка. Язык же, по Мерло-Понти, следует понимать как единство души и тела, данное в экспрессивном жесте. Жест еще не является эксплицитным значением объекта, это смысл в зародышевом состоянии, однако мы многое понимаем по стилю письма или походке человека. Наши тело и чувства включают нас в мир и содержат основания для постижения нашей «культурной жестикуляции»[69]. Таким образом, резюмирует В. Декомб, «язык эксплицирует историю, поскольку смысл истории заключается в том, чтобы быть историей смысла»[70].

Говоря о том прочтении феноменологии, которое предлагает Мерло-Понти, следует помнить, что материалом для его построений послужили исследования Ж. Пиаже, А. Валлона и др. в области психологии развития. Схема тела выступает для Мерло-Понти как условие возможности и динамическая сила интеграции разрозненных ощущений в единый образ. Во времена Мерло-Понти психологи считали, что первоначальный опыт является сугубо интроцептивным, и только в 3–6-месячном возрасте ребенок вступает в стадию, на которой возможна координация интроцептивных восприятий с экстрацептивными. Однако вскоре после смерти Мерло-Понти (1961 г.) был обнаружен ряд эмпирических фактов, показавших, что первоначальная неразличенность Я и других не является полной: эмбриональное представление о своем я (так называемое проприоцептивное Я) существует с самого рождения и на своем языке осуществляет довербальную коммуникацию при помощи поз и действий. Таким образом, и схему Мерло-Понти, построенную на данных современной ему психологии, следует пересмотреть[71].

68 *Декомб В.* Современная французская философия. С. 71–72.

69 См.: *Merleau-Ponty M.* Resume de cours. — P., 1968. P. 59, 65.

70 *Декомб В.* Современная французская философия. С. 74.

71 См.: *Meltzoff A.N., Gallagher S.* The earliest sense of self and others: Merleau-Ponty and recent developmental studies // Philosophical psychology. 1996. Vol. 9. №.2. P. 211–231.

Мерло-Понти предлагает вернуться к интуитивному представлению о видимом и невидимом, чтобы уловить возникновение самого видимого, а самое главное — точки видения, происходящей не из тела, но из «плоти мира». Лакан склонен прочитывать это направление мысли своего друга в психоаналитическом ключе: «Ориентиры, предложенные им в области бессознательного — причем бессознательного в собственно психоаналитическом понимании слова, — позволяют нам заключить, что он шел в направлении оригинального по отношению к философской традиции исследования, приближаясь постепенно к тому новому измерению мышления о субъекте, доступ к которому открыл для нас с вами психоанализ»[72].

В «Видимом и невидимом» Мерло-Понти пересмотрел свои феноменологические идеи. «Перцептивная вера» в то, что мы видим «сами вещи», говорит он, отсылает нас к глубинному пласту немых «мнений», имплицитно присутствующих в нашем существовании. Однако здесь немедленно возникают вопросы о том, кто такие «мы», что такое «видеть» и что такое «вещь» и «мир». «Верно, что мир — это *то, что мы видим*, и что одновременно нам еще необходимо научиться его видеть»[73].

Субъект восприятия, утверждает Мерло-Понти, всегда индивидуализирован; он всегда смотрит из определенной перспективы и из определенного «сегодня». При этом вещи, предстающие ему, никогда не являются полностью открытыми (мы никогда не видим все шесть граней кубика). Так что перспектива — не точка зрения субъекта, но качество самого объекта. Поэтому в опыт всегда включается то, что в нем отсутствует. Как заметил Делёз, «так же как видимое появляется между двумя предложениями, так и высказывание появляется между двумя вещами»[74]. Мир незавершен, поскольку мы всегда воспринимаем его частично; человек незавершен, поскольку история еще не достигла своего конца.

Лакан внимательно читал «Феноменологию восприятия», а посмертно изданную книгу Мерло-Понти «Видимое и невидимое» прочитал еще в рукописи. В своей лекции 19 февраля 1964 г. он говорил о важности разработанной в «Феноменологии» проблематики функции формы — «функции, которую берет на себя не просто глаз субъ-

[72] *Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа. (Семинары. Кн. XI.) С. 91.

[73] *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое / Пер. О. Н. Шпарага. — Мн: Логвинов, 2006. С. 10.

[74] *Делёз Ж.* Портрет Фуко / Переговоры. С. 142.

екта как таковой, а его ожидания, его движения, его ухватки, мускульные и даже висцеральные его реакции — все то, одним словом, из чего складывается его присутствие — присутствие, которое характеризуется его так называемой тотальной интенциональностью»[75]. Однако Лакан ищет свое Реальное не между видимым и невидимым, как это делал Мерло-Понти, но между глазом и взглядом, там, где заявляет о себе в зрительном поле влечение.

Для Мерло-Понти всего важнее была связь между *видимым* и *невидимым*, поэтому столь важное внимание он уделял осязанию. Лакан же искал «разделение» как таковое — раскрытие, расслоение, зияние или «дыру», то есть топос чистого отсутствия, в котором утверждается субъект[76]. Поэтому его *объект а* не может быть эмпирическим объектом. Однако едва ли его можно охарактеризовать как трансцендентальный. Конечно, его можно мыслить как универсальную априорную структуру желания, однако его нельзя помыслить так же, как традиционная метафизика мыслит врожденные формы души. Это своего рода «сухой остаток» реальности, реальности предшествующий. По справедливому замечанию Б. Бааса, склонного заимствовать у Деррида термин «квазитрансцендентальный», «он функционирует как трансцендентальный, не будучи трансцендентальным»[77].

75 *Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа. (Семинары. Кн. XI.) С. 80.

76 «Взгляд предстает нам не иначе, как в форме некоей странной, произвольной случайности — случайности, символизирующей собой то, во что наш опыт, на горизонте своем, упирается — того упущения, той нехватки, что ложится в основу страха перед кастрацией». (Там же. С. 81.)

77 *Baas B.* De la chose à l'objet. Jacques Lacan et la traverse de la phénoménologie. P. 84.

ГЛАВА 9.
ЛАКАН И СТРУКТУРАЛИЗМ

Лакан был одной из главных фигур «структурализма», мода на который захлестнула Францию в 1960-х гг. Однако сам он (подобно всем остальным «структуралистам»), не признавал себя таковым. Фуко говорил: «Если спросить тех, кого включают в рубрику “структуралисты” — Леви-Строса или Лакана, Альтюссера или лингвистов, — они бы ответили вам, что у них друг с другом нет ничего общего или мало чего общего. Структурализм — это категория, которая существует для других, для тех, кто не имеет к нему отношения. Только извне можно сказать, что такой-то, такой-то и такой-то — структуралисты. Это у Сартра нужно спрашивать, кто такие структуралисты, поскольку он считает, что структуралисты представляют собой сплоченную группу (Леви-Строс, Альтюссер, Дюмезиль, Лакан и я), группу, которая образует своего рода единство; но как раз этого вот единства — заметьте себе это хорошенько, — его-то мы как раз и не обнаруживаем»[1].

Делёз в своей энциклопедической статье «По каким критериям узнают структурализм?» говорит о принципиальной связи структурализма с теорией знаков: «Правильно считают лингвистику источником структурализма: не только Соссюра, но также Московскую школу и Пражский кружок. И если структурализм распространяется затем на другие области, то... речь идет не об аналогии: это происходит не для того, чтобы внедрить методы, «эквивалентные» имевшим ранее успех в анализе языка. В действительности существуют только языковые структуры, будь то эзотерический язык или даже невербальный. Структура бессознательного есть лишь в той мере, в какой бессознательное говорит и является языком. Структура тела — лишь в той мере, в какой тела полагаются говорящими, с языком, являющимся языком симптомов. Даже вещи имеют структуру, поскольку они содержат в себе тихий дискурс, который представляет собой язык знаков»[2]. Де-

[1] Цит. по: *Фуко М.* Воля к истине. С. 352.

[2] *Делёз Ж.* По каким критериям узнают структурализм? / Пер. Л. Ю. Соколовой // Марсель Пруст и знаки. — СПб., 1999. С. 134.

лёз предлагает различать структурализм по следующим критериям: 1) открытие и признание царства *символического* (если «реальное» и «воображаемое» были знакомы предшествующей философии, от романтизма до фрейдизма, то «символическое» открыл только Лакан); 2) локализация и пространственность знаков[3]; 3) соответствие единичностей дифференциальным отношениям; 4) различие и различение в структуре; 5) серийность как наличие двух серий; 6) присутствие «пустой клетки» — смысла — между сериями; 7) существование «нового субъекта» как практическое следствие структурализма[4]. Нетрудно заметить, сколь значительное место отводится в этом определении лакановским идеям.

Если обратиться к конкретным историческим фактам, то следует признать, что структуралистский корпус идей формировался во многом в рамках французской «новой критики» (nouvelle critique), во всяком случае, на ранних этапах. Принято выделять три направления «новой критики» во Франции: 1) структурно-семиотическое (Р. Барт, А. Ж. Греймас, Кл. Бремон, Ж. Женетт, Ц. Тодоров, Ю. Кристева, Ф. Соллерс, Ж. К. Коке), 2) тематически-интуитивистское (Ж. Пуле, М. Бланшо, Ж. П. Ришар, Ж. Старобинский, Ж. Руссе) и 3) социологическое (Л. Гольдман, Р. Эскарпи). Кроме того, к «новой критике» можно причислить Ж. Деррида, П. Рикёра и М. Риффаттерра. Наконец, к этому движению имеют непосредственное отношение Ж.-П. Сартр, Ш. Морона, Д. Фернандез, М. Роббер и М. Сориано.[5] Собственно структуралистское движение в гуманитарных науках, конечно же, не тождественно «новой критике», и путь его развития сложнее. Американский критик Ф. де Жорж обозначает следующие основные пункты возникновения и эволюции структурализма: Женевская школа 1900-х гг. (Ф. де Соссюр); русский формализм 1920-х гг.[6]; Пражский лингви-

[3] Там же. С. 139–140. Дальше Делёз поясняет: «Структурализм неотделим от новой трансцендентальной философии, где места берут верх над тем, что их заполняет». (Там же. С. 140–141.)

[4] «…Существует структуралистский герой: ни Бог, ни человек, ни личный, ни универсальный, он — без тождества, сделанный из неперсональных индивидуальностей и до-индивидуальных единичностей. Он обеспечивает расщепление структуры, затронутой избытком или недостатком…» (Там же. С. 172.)

[5] См.: *Ильин И. П.* «Новая критика»: история эволюции и современное состояние // Зарубежное литературоведение 70-х годов: Направления, тенденции, проблемы. — М., 1984. С. 140.

[6] *Оге А., Ханзен-Лёве О. А.* Русский формализм: Методологическая реконструкция развития на основе принципа остранения / Пер. с нем. С. А. Ромашко. — М., 2001.

стический кружок 1930-х гг.; Нью-йоркский лингвистический кружок 1940-х гг.; работы К. Леви-Строса 1950-х гг.[7]

Все новые и новые варианты литературной критики сменяли друг друга, и это привело к некоторой дезориентации в литературоведческих кругах. П. де Ман очень живо описывает этот процесс: «В какой-то момент, после диссертации Люсьена Гольдмана по социологии янсенизма XVII века, показалось, что вперед вырвалась социология, и имя Лукача в парижских интеллектуальных кругах стало произноситься с тем же благоговением, какое за несколько лет до того окружало фигуры Кьеркегора или Гегеля. Но вскоре появились "Печальные тропики" Леви-Строса, и антропология решительно вытеснила социологию как главный интерес литературного критика. Едва успели овладеть трудной терминологией родовой интерсубъективности, как на горизонте уже появилась лингвистика с еще более устрашающим техническим жаргоном. А благодаря косвенному влиянию Жака Лакана вновь вернулся психоанализ, который многим критикам показался вполне созвучным их собственным устремлениям»[8]. По большому же счету, речь шла о попытке сформировать общую методологию наук о человеке. Структурализм как раз и стал такой попыткой, и неудивительно, что Лакан со своим новым учением о субъекте бессознательного занял в этом движении столь видное место.

Если философы-экзистенциалисты вскоре охладели к структурализму, чувствуя в нем конкурента и потенциального противника, то марксисты в 1960-х воспринимали это новое на тот момент течение с энтузиазмом. «Поразительна связь между подъемом структурализма и спадом экзистенциализма, — отмечал французский коммунист Г. Бесс. — Мы полагаем, что обращение к "структуре" может стать плодотворным, если поможет этим интеллигентам сделать шаг вперед к усвоению объективной концепции действительности. В свою очередь, марксистам следует оценить все возможности использования понятия "структура"»[9]. В апреле 1968 г. журнал «La Nouvelle cri-

[7] *George F.M., de.* From Russian formalism to French structuralism // Comparative literary studies. Urbana, 1977. Vol. 19. №.1. P. 20–29.

[8] *Ман П., де.* Критика и кризис // Слепота и прозрение / Пер. Е. В. Малышкина. — СПб., 2002. С. 14.

[9] *Бесс Г.* Роль марксистско-ленинской философии в идеологической борьбе // Коммунист, 1968. №.8. С. 22. См. также: *Сев Л.* О структурализме // Проблемы мира и социализма, 1971. №.5–6; *Sébag L.* Marxisme et structuralisme. — P., 1964; «Pensée», 1967. Oct. №.135.

tique» даже организовал в Клюни коллоквиум по проблемам взаимоотношения лингвистики и литературы, в котором активно участвовали «телькелисты»[10]. Впоследствии большинство структуралистов (и особенно «телькелисты») сменили свои позиции и пришли к отрицанию литературы и критике русского формализма. Параллельно с такими теоретическими переменами произошла и политическая переориентация, выразившаяся прежде всего в разочаровании в маоизме и коммунистическом движении вообще.

Понятие «структура» укоренилось во многих (не только гуманитарных) науках, причем каждый автор использует его по собственному усмотрению. В связи с этим деятели западной науки неоднократно пытались выяснить, что же все-таки следует называть «структурой». В январе 1959 г. в Париже по инициативе ЮНЕСКО был проведен коллоквиум, посвященный уточнению термина «структура»[11]. В 1967 г. на страницах журнала «La Pensée»[12] Л. Сэв, Ж. Сюре-Каналь, Н. Мулуд, Ж. Дюбуа и др. анализировали структурализм и его функционирование в различных областях знания. Понятие структуры в его связи с математикой, историей и другими науками, а также его место в ряду таких философских традиций, как феноменология и экзистенциализм, бурно обсуждалось и в других периодических изданиях[13]. В результате этих дебатов были выявлены два основных значения термина: 1) употребляемое применительно к реальному объекту и 2) определяющее структуру как информационную конструкцию. Различие в подходах легко увидеть на примерах биологии и математики. Понятие структуры в биологии вполне конкретно и однозначно отсылает к необходимости трансцендентального объекта, познаваемого эмпирически. Математические структуры конкретной эмпирической реальностью не наделяются. Таковы, например, структуры упорядоченного множества и топологические структуры в математике Н. Бурбаки. Лакан вписывается как раз в этот «математический» структурализм, утверждая, что в основании самого «факта» структуры лежит элемент невозможности.

[10] См.: «Linguistique et literature». Colloque de Cluny // La Nouvelle critique, 1968. Nov., numéro spécial.

[11] См.: Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales. Hague, 1962.

[12] La Pensée. 1967. №.135.

[13] См.: Les temps modernes. 1966. №.246; Esprit. 1967. №.5; L'Arc. 1965. №.26; Démocratie nouvelle. 1967. №.4.

§ 1. ЛАКАН И ЛЕВИ-СТРОС

Изучение систем родства у «первобытных» народов позволило Леви-Стросу выявить аналогию культуры с фонологическими системами: он установил, что родство само по себе является системой общения. Структуры родства, аналогичные структурам языка, о которых говорит Леви-Строс, предполагают идею кода — формального соответствия между специфическими структурами, строго независимого от наблюдателя. Это привело Леви-Строса к мысли о том, что язык представляет собой объективное социальное явление. «...Роль Кл. Леви-Строса как “отца французского структурализма”, — пишет Г. К. Косиков, — заключалась не только в том, что он первым применил аналитический аппарат языкознания (фонологическую модель) к нелингвистическому материалу... но и, главное, в том, что он сформулировал фундаментальное теоретическое допущение, согласно которому “культура обладает строением, подобным строению языка”»[14].

Следует отметить, что изначально подход Леви-Строса не был строго научным. Французский этнолог много говорит о причинах, побудивших его к занятиям этнологией. Весьма образно и вместе с тем четко обозначил его исследовательскую интенцию М. Мерло-Понти: «Когда Леви-Строс оставил Европу и отправился в Южную Америку на поиски симпатичных ему обществ, он стремился к непосредственной красоте, невинности и природе, действуя как поэт или человек бунтующий. Из этой авантюры, как, впрочем, и из любой вещи, можно сделать философию»[15]. Леви-Строс не пытался оставаться на позициях строгой науки во что бы то ни стало. Однако для того, чтобы сформулировать свой новый, возникший благодаря контактам с традиционными культурами, взгляд на человеческую культуру вообще, он с необходимостью должен был прибегнуть к гипотетическим конструкциям. Эти конструкции в руках «позднего» Леви-Строса и его последователей из гипотетических стали превращаться в аксиоматические.

Непосредственным предшественником Леви-Строса на пути к созданию структурной антропологии был американский лингвист

[14] *Косиков Г. К.* «Структура» и/или «текст» (стратегии современной семиотики) // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. — М., 2000. С. 4.

[15] *Мерло-Понти М.* Беседа с Мадлен Шапсаль / Пер. В. М. Рыкунова // Логос. 1991. №.2. С. 32.

и этнограф Ф. Боас, который при полевых исследованиях культуры американских индейцев заметил, что структура языка этих народов остается неосознанной для говорящих на нем. Эта структура, считал Боас, моделирует речевую деятельность вне сознания говорящих; при этом речевая деятельность заключается в концептуальные формы, которые затем воспринимаются как объективно существующие. Для объяснения этого феномена Боас предлагал создать различные модели, среди которых должны быть как «осознанные», так и «неосознанные». Ту же мысль поддерживает Леви-Строс, говоря о том, что любая группа феноменов наиболее пригодна для структурного анализа тогда, когда исследователь не располагает осознанной моделью для ее описания и интерпретации. Таким образом, Леви-Строс утверждает примат модели над эмпирическим наблюдением. Однако здесь он сталкивается с необходимостью создания научного метода и надеется найти его в лингвистике.

Лингвистика, говорит Леви-Строс, принадлежит к числу социальных наук, причем ее успехи превосходят успехи всех прочих наук этой области. Только лингвистика, по его мнению, и может претендовать на звание науки, поскольку ей удалось выработать позитивный метод и установить природу изучаемых ею явлений[16]. Подлинным переворотом в лингвистике была фонология Н. Трубецкого, метод которого можно свести к четырем положениям: 1) фонология переходит от изучения сознательных лингвистических явлений к исследованию их бессознательного базиса; 2) фонология не рассматривает члены отношения как независимые сущности, но берет за основу своего анализа именно отношения между ними; 3) фонология вводит понятие системы; 4) фонология стремится к открытию общих законов[17]. Так социальной науке впервые удается выявить «отношения». Исследование систем родства, которым занимался Леви-Строс, сходно с фонологией: «как и фонемы, термины родства являются ценностными элементами; как и первые, они обретают эту ценность лишь потому, что они сочетаются в системы; “системы родства”, как и “фонологические системы”, были выработаны человеческим духом на уровне бессозна-

16 *Леви-Строс К.* Структурная антропология. С. 37.

17 Н. С. Трубецкой писал: «Определить фонему — значит указать ее место в фонологической системе, что возможно лишь исходя из структуры этой системы». (*Troubetzkoy N.* La phonologie actuelle // Journal de psychologie normale et pathologique. P., 1933. P. 233. Цит. по: *Сахарова Т. А.* От философии существования к структурализму. С. 232.)

тельного мышления»[18]. Таким образом, через изучение систем родства Леви-Строс рассчитывает прийти к неким «общим» законам, действенным для всех социальных наук. Здесь, собственно, и лежит начало леви-стросовского структурализма: «Термины родства, — говорит он, — существуют не только социологически: это также элементы речи»[19].

При этом Леви-Строс признает, что приемы и методы фонологии нельзя механически перенести в этнологию. На уровне словаря, как учит лингвистика, нет обязательных отношений. Поэтому между системой наименований и системой установок, к которой сводятся в примитивных обществах структуры родства, существует глубокое различие[20]. Однако в то же время Леви-Строс поддерживает гипотезу о наличии функционального соотношения между двумя этими системами. Подчеркнем еще раз: это всего лишь гипотеза, но впоследствии она приобретет статус постулата.

Развивая идею переноса фонологического подхода на этнологию, Леви-Строс призывает «рассматривать брачные правила и системы родства как некий язык, то есть как множество операций, обеспечивающих возможность общения между индивидами и группами индивидов»[21]. Сообщение, считает Леви-Строс, может «состоять» из женщин группы, которые циркулируют между кланами или семьями подобно тому, как в языке слова группы циркулируют между индивидами. Итак, Леви-Строс уже не сомневается в том, что между структурами родства и структурами языка существует формальное соответствие. Но он идет еще дальше, выдвигая гипотезу о том, что структуры родства и языка связаны с аналогичными бессознательными структурами[22]. Это опять-таки гипотеза, которую невозможно подтвердить наблюдениями, но очень скоро, несмотря на все оговорки, Леви-Строс убедит себя в ее истинности и она примет, выражаясь на спинозистский лад, форму «самоочевидной истины».

Рассматривая проблему соотношений между языком и культурой, Леви-Строс отмечает, что здесь можно выделить три аспекта:

[18] *Леви-Строс К.* Структурная антропология. С. 40.

[19] Там же. С. 43.

[20] Ошибка А. Радклиф-Брауна, считает Леви-Строс, как раз и заключалась в предположении о том, что система установок есть перенос в эмоциональную плоскость системы наименований. См.: *Radcliffe-Brown A.R.* Kinship terminology in California // American Anthropologist. 1935. Vol. 37. №.3. P. 1.

[21] *Леви-Строс К.* Структурная антропология. С. 66.

[22] Там же. С. 68.

1) язык есть продукт культуры; 2) язык есть часть культуры; 3) язык есть условие культуры. Последний аспект представляется основателю структурализма наиболее важным, поскольку «язык представляет... условие культуры в той мере, в какой эта последняя обладает строением, подобным строению языка»[23]. И язык, и культура, считает Леви-Строс, создаются посредством оппозиций и корреляций, то есть логических отношений.

В такой позиции Леви-Строса содержится незаметное на первый взгляд ограничение одного из положений лингвистики Соссюра: произвольность языкового знака, полагает Леви-Строс, носит лишь временный характер[24]. После того, как знак создается, его назначение уточняется 1) в зависимости от особенностей строения мозга и 2) в соответствии с его отношением к миру языка в целом, стремящемуся к системе. Так, если мы поменяем сигнальные цвета светофора красный и зеленый, содержание противопоставления «красный/зеленый» заметно сместится, поскольку эти цвета в наше время «сами по себе» обладают символической ценностью, будучи основаны на традиционной для западного общества символике, возникшей очень давно. И даже более того: Леви-Строс говорит о том, что всякая символизация основана на преобразовании чувственного опыта средствами семиотических систем. Здесь он ссылается на Маркса, писавшего о том, что благородные металлы были выбраны в качестве эталонов ценности не только в силу их «естественных» свойств, но и в силу их «эстетических свойств»: золото и серебро представляются человеку неким «естественным светом», добытым из-под земли[25]. Иными словами, Леви-Строс усматривает структуру не в культуре, а гораздо глубже — чуть ли не на уровне физиологии восприятия.

Занимаясь изучением мифологического описания мира у этносов, находящихся на «первобытной» стадии развития, Леви-Строс выявил следующие черты мифа: «1) если мифы имеют смысл, то он определен не отдельными элементами, входящими в их состав, а тем способом, которым эти элементы комбинируются; 2) миф есть явление языкового порядка, он является составной частью языка; тем не менее язык в том виде, в каком он используется мифом, обнаруживает специфические свойства; 3) эти специфические свойства располагаются на *более высоком уровне,* чем обычный уровень языко-

[23] Там же. С. 74.

[24] Там же. С. 102.

[25] *Маркс К.* К критике политической экономии // Собр. соч. — М., 1959. Т. 13. С. 136.

вых выражений, иначе говоря, эти свойства имеют более сложную природу, чем свойства языковых высказываний любого другого типа». Благодаря этому миф поддается адекватному переводу на другой язык. Вообще, «миф — это язык, но этот язык работает на самом высоком уровне, на котором смыслу удается... отделиться от языковой основы, на которой он сложился»[26]. Из этого Леви-Строс делает важный вывод: «Логика мифологического мышления так же неумолима, как логика позитивная и, в сущности, мало чем от нее отличается»[27]. Прогресс происходит не в мышлении, а в том мире, в котором живет человечество, мыслящее всегда одинаково «хорошо». Это привело Леви-Строса к идее «структуры», общей для человечества и организованной по «сверхъязыковому» принципу.

В своем анализе мифа Леви-Строс расположил мифологическую историю на двух осях — синтагматической (последовательность событий) и парадигматической (сведение событий в группы по «общему знаменателю»), выявив при этом общий механизм медиации между частями повествования. Однако, по выражению Г. К. Косикова, «эта структура, образуя семиологическую подоснову мифа, не ведет к его постижению как смысловой ценности (*а именно к этому стремился Леви-Строс. — А. Д.*), а значит, не обладает порождающей способностью»[28]. Это значит, что понятие структуры не объясняет повествовательного текста в его происхождении; текст не укладывается в структуру без остатка.

Социальный мир, по Леви-Стросу, есть мир символических отношений, а культура представляет собой «ансамбль символических форм»[29] (язык, брак, искусство, наука, религия и др.). Эти «свободные означающие» дают возможность для проявленности и познаваемости человеческого духа. Вместе с тем позиция Леви-Строса означает невозможность традиционной истории. Это последнее, кстати, породило мощную волну неприятия во французской гуманитарной науке. Особенно резко выступил против антистори-

26 *Леви-Строс К.* Структурная антропология. С. 218.

27 Там же. С. 240.

28 *Косиков Г. К.* «Структура» и/или «текст» (стратегии современной семиотики). С.19. Это затруднение стремился преодолеть А.-Ж. Греймас, предложивший модель многоуровневой структуры, в которой порождение эмпирического повествовательного текста выглядит как поэтапная конкретизация глубинных категорий в «верхние» слои. (См.: *Греймас А.-Ж.* Размышления об актантных моделях // Вестник МГУ. Сер. «Филология», 1996. №1. С. 118–135.)

29 *Lévi-Strauss Cl.* Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. P. XIX.

цизма Леви-Строса Сартр, заявивший, что структурализм Леви-Строса во многом способствовал дискредитации истории. Сартр никак не может согласиться с тем, что субъект поглощен структурой и что человеческая культура всегда неизменна. Философия, считает Сартр, есть попытка осмыслить существование субъекта в структуре как порядке, а Леви-Строс как раз делает это осмысление невозможным[30]. Леви-Строс ответил на это заявлением о том, что структурализм — не философская доктрина, а метод моделирования социальных фактов, за которыми исследователь пытается открыть неизменные символические структуры[31]. «Мы вовсе не занимаемся историей, но считаем, что за ней сохраняются ее права», — сказал Леви-Строс в своей инаугурационной лекции в Коллеж де Франс[32].

Возможно, Сартр не совсем прав в своей критике, ведь Леви-Строс не призывал вообще отказаться от истории. Однако знаменитый философ-экзистенциалист подчеркнул очень важный момент леви-стросовского структурализма: действительно, структура целиком и полностью поглотила субъекта. Вернее даже, на месте субъекта оказалась структура, которую можно (или нельзя, как покажут постструктуралисты) изучать.

«...Чем я обязан Леви-Стросу: я обязан ему многим, если не всем»[33], — говорил Лакан в 1975 г. Однако это вовсе не значит, что он некритически воспринял структурализм своего друга. Если Леви-Строса структурная гипотеза привела к онтологизации Структуры, то Лакану удается счастливо избежать этой путаницы благодаря четкому различению регистров Символического и Реального. Именно на это различение станут опираться постструктуралисты, подвергнувшие жесткой критике неправомерное смешение Леви-Строса. Если Леви-Строс считал человека продуктом социальных структур, то Лакан переместил «элементарные структуры» в область бессознательного, заново сформулировав статическую картину антропологии.

30 J. P. Sartre répond // L'Arc. 1966. №.30. P. 95.

31 *Lévi-Strauss*. A contre-courant // Le nouvel observateur. 1967. №.115. P. 32.

32 *Леви-Строс К.* Предметная область антропологии: Инаугурационная лекция, прочитанная 6 января 1960 г. г-ном Клодом Леви-Стросом при открытии кафедры социальной антропологии в Коллеж де Франс // Путь масок / Пер. А. Б. Островского. — М., 2000. С. 368.

33 *Lacan J.* Conférences dans les universités nord-américaines: le 2 décembre 1975 au Massachusetts Institute of Technology // Scilicet. 1975. №.6–7. P. 53.

Обращение Лакана к структурной антропологии Леви-Строса было предопределено вниманием обоих к лингвистике. Леви-Строс сделал антропологию семиотическим проектом. Лакан в 1940–1950-х гг. то же самое проделал с психоанализом. Как замечает В. Декомб, «в более общем виде структуралистское утверждение все целиком заключено в знаменитой формулировке Жака Лакана: бессознательное структурировано как язык»[34]. Правда, Декомб полагает, что язык в данном случае означает код коммуникации. Однако Лакану (хотя и дорогой ценой) удается преодолеть такое представление.

Леви-Строс открыл параллелизм между брачными отношениями и законами языка, объясняя его общностью Структуры. При этом ему пришлось придать Структуре самостоятельный онтологический статус. У. Эко вполне правомерно обнаруживает у Лакана представление о Структуре как о Коде Кодов, но столь же справедливо признает, что эта Структура оказывается у него структурой отсутствующей. «Бессознательное, еще весьма неясное для антрополога, — это или некая трансцендентальность (но не трансцендентальный субъект), или хранилище архетипов, отворяющееся время от времени и выпускающее на свободу мифы и обычаи, — теперь обретает свое подлинное наименование и признает своим первооткрывателем Фрейда, а поверенным в делах — Лакана»[35].

§ 2. ЛАКАН И ДЕРРИДА

Лакан и Деррида происходили из совершенно непохожих один на другой миров. Первый был парижским буржуа с аристократическими замашками, второй — алжирским евреем, так до конца и не оторвавшимся от своей среды. Для того, чтобы они могли сойтись, нужно было ждать расцвета структуралистского движения, выплеснувшегося за стены университетов. Однако, встретившись, они не смогли договориться, несмотря на то, что их занимали одни и те же вопросы. Деррида принадлежал к тому «младшему» поколению структуралистов, которое было очаровано речами Лакана. Однако, как и прочие философы, которых сегодня называют постструкту-

[34] «*Является структурированным*, — продолжает Декомб, — то есть представляет собой возможный объект структурного анализа, который существует *как язык*. Социальная антропология стремится быть структурной потому, что она основана на гипотезе, в соответствии с которой социальная жизнь “структурирована как язык”». (*Декомб В.* Современная французская философия. С. 93.)

[35] *Эко У.* Отсутствующая структура. С. 425.

ралистами, он не стал истовым лаканистом. Несмотря на утверждения Лакана, Деррида вовсе не шел по его стопам и создавал собственный философский проект, который не мог не заинтересовать Лакана. Некоторые исследователи склонны даже утверждать, что для позднего Лакана стало решающим прочтение «Грамматологии». Однако этот тезис выглядит совершенно неправдоподобным, ведь в 1966 г., когда появилась книга Деррида «О грамматологии», Лакан от проблематики следа и различения обратился к вопросам математической формализации своего учения. Неизменная склонность Лакана везде видеть своих (неблагодарных) учеников привела его к преувеличенно-покровительственной позиции и на этот раз. Деррида не был лаканистом. И тем не менее фигура Лакана всегда маячила на горизонте его мысли. Кроме того, не лишено смысла замечание Деррида о том, что они с Лаканом *любили друг друга*[36]. В «Почтовой открытке» он признавался: «...Лакан действительно хотел сказать то, что сказал я, то, что я как бы назвал рассеиванием. Нужно бы это сделать! Что касается меня, продолжая говорить о рассеивании, я бы переделал это слово в последнее и, таким образом, в предназначение. Иначе говоря, если так можно сказать, Лакан уже хотел сказать то, что сказал я, и я делаю только то, что он сказал делать. И вот шутка удалась, мне всучили предназначение, и рассеивание "изменило направление" в пользу Лакана»[37].

Прежде всего их сближала общность стиля. Ни Лакан, ни Деррида не занимались созданием стройной системы мысли, предпочитая практику комментария и интерпретации. У Деррида, как и у Лакана, нет ни одной крупной работы, его книги представляют собой сборники статей, написанных по тому или иному поводу и объединенных более или менее общей тематикой. Если Лакан говорил: «Я — тот, кто прочитал Фрейда», то Деррида мог бы сказать: «Я — тот, кто прочитал Гуссерля (Руссо, Жида, Леви-Строса и т.д.)». При этом Деррида, как и Лакан, виртуозно играет на неточностях перевода (который именно поэтому становится для него главной философской проблемой), и эта спекуляция позволяет ему прочитывать текст так, как ему удобно, нимало не интересуясь замыслом автора. «Темный» стиль Деррида определяется не только и не столько тем, что он пишет на во многом чужом ему языке, но в большей степени его стремлением показать, как формируется и живет мысль в самой

[36] См.: *Derrida J.* For the love of Lacan // Journal of European Psychoanalysis. 1995–1996. №.2.

[37] *Деррида Ж.* О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. С. 248.

тонкой языковой игре. В своем последнем интервью Деррида говорил: «...Отказаться от трудных формулировок, от складок текста, от парадоксов, от наслаивающихся противоречий... — для меня это недопустимо и непристойно»[38].

Будучи «генетически» связан с феноменологией, Деррида стоит на позиции радикальной критики основ феноменологии (что также роднит его с Лаканом); эта позиция является частью его общей критики метафизики. Критичность и «поэтическое мышление» Деррида унаследовал от Хайдеггера, что отмечают многие исследователи, однако преимущественным объектом его внимания становится основатель феноменологии. Деррида предлагает интерпретацию гуссерлевской феноменологии, причем гуссерлевский проект служит для него поводом к созданию собственной конструкции. В конце «Голоса и феномена» он во вполне лакановском духе говорит об ограниченности формальной логической грамматики: форма — всегда уже форма смысла, а смысл открывается только в познавании интенциональности, относящейся к объекту. Таким образом, Деррида предпринимает «антигуссерлианское прочтение Гуссерля»[39].

«...Феноменологическая критика, — говорит Деррида, — выдает себя как момент метафизической самоуверенности»[40], поскольку «последним вопросом», неявно присутствующим в феноменологии, всегда является вопрос о присутствии[41]. Таким образом, учение Гуссерля выказывает приверженность классической онтологии. В то же время «феноменология, метафизика присутствия в форме идеальности является также и философией *жизни*»[42]. Знаменитый «поворот» Гуссерля к психологизму, по Деррида, ничего не меняет в феноменологическом учении, поскольку трансцендентальное сознание есть не что иное, как сознание психологическое[43]. «...Фе-

38 *Деррида Ж.* Наконец-то научиться жить. С. 135–136. См. также: *Derrida J.* Le monollinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine. — P., 1996.

39 *Spivak G. Ch.* Translator's Preface // Derrida J. Of Grammatology. L., 1980. P. LIII.

40 *Деррида Ж.* Голос и феномен (и другие работы по теории знака Гуссерля) / Пер С. Г. Кашиной и Н. В. Суслова. — СПб., 1999. С. 14.

41 «В своей чистой форме это присутствие есть присутствие ничто, существующее в мире...» (Там же. С. 19.) Нетрудно заметить, что Деррида, штудирующий Гуссерля, внимательно читал «Бытие и время».

42 Там же. С. 20.

43 «...Редукция не устраняет, но больше того — обнаруживает в чистом выражении отношение к предмету, а именно интендирование объективной идеаль-

номенология имеет смысл, только если возможна чистая и изначальная презентация, данная в первоистоке»[44], — говорит Деррида, а эта «чистая презентация» делает феноменологию соучастницей классической психологии. У Лакана были те же претензии к психологии.

Ссылаясь на невозможность мыслить по-французски так же, как по-немецки, Деррида предлагает понимать *Bedeutung* («значение») как *vouloir-dire* (букв. «хотеть говорить»).[45] Эта оговорка позволяет ему выстроить собственную концепцию «говорящего субъекта», понимая «выражение» Гуссерля как «выход-за-пределы-себя акта, а значит, смысла, который может оставаться в себе, тем не менее, только в речи, в “феноменологическом” голосе». Интерпретация «значения» как «желания говорить» означает, что оно никогда не имеет места вне орального дискурса. «То, что “означает”... остается тому, кто говорит, поскольку он говорит то, что он хочет сказать... »[46] Репрезентация говорящего как самого себя налагается на акт коммуникации условно и извне. «Субъект не может говорить, не давая себе репрезентации своего говорения»[47], а это означает изначальное единство речи и репрезентации речи: «речь есть сама репрезентация самой себя»[48]. Таким образом, перевод гуссерлевского термина с немецкого на французский оказывается переводом категории в другое русло.

Если, подобно Гуссерлю, оставаться на метафизических позициях, следовало бы признать, что выразительный язык выступает «чем-то дополнительным к абсолютному безмолвию самоотношения»[49], поскольку всякое выражение мы считали бы указательным по отношению к внешней «наличности». Однако «речь необходима. Смысл глагола “быть”... поддерживает совершенно исключительную связь со словом, то есть с единством phone и смысла». Именно так Дер-

ности, которая стоит лицом к лицу с интенцией значения, *Bedeutungsintention*». (Там же. С. 35.)

44 Там же. С. 64.

45 «Таким образом, можно быть уверенным, что значение (Bedeutung) это всегда то, *что* дискурс или *кто-то* хочет сказать, а значит, то, что сообщается, — это всегда лингвистический смысл, содержание речи». (*Деррида Ж.* Голос и феномен. С. 31.)

46 *Деррида Ж.* Голос и феномен. С. 49.

47 Там же. С. 78.

48 Там же. С. 79.

49 Там же. С. 93.

рида понимает учение Ф. де Соссюра: «Бытие есть единство мысли и голоса в логосе»[50]. Так понятая гуссерлевская позиция означала бы невозможность феноменологии, поскольку «вещи» никак не смогли бы «заговорить». Это означает, что необходимо отказаться от метафизического понятия «наличие» (presence) и избрать иное определение бытия. Смысл бытия — продемонстрирован ли он по Аристотелю или по Хайдеггеру — должен предшествовать общему понятию бытия. Лакан не стал бы с этим спорить.

«Мои слова "живые", — говорит Деррида, — потому, что они, как представляется, не покидают меня: не выпадают за мои пределы, за мое дыхание в видимую отдаленность, не перестают мне принадлежать, быть в моей расположенности "без дополнительных подпорок"». Феноменологический голос выдает себя именно таким образом. И хотя идеальные формы всякого (в том числе и графического) означающего пребывают вовсе не в мире, свою пространственную референцию они имеют в феноменологической сфере переживания, в которой они даются. «Смысл бытия "внешнего", "в мире" есть сущностный компонент его феномена»[51]. Феноменологический голос, таким образом, имеет не трансцендентное, но имманентное достоинство в отношении любой другой означающей субстанции. Речь о том, что Лакан называет «parlêtre». «Видимость» этой трансцендентности составляет саму сущность сознания и его истории в эпоху, которая характеризуется философской идеей истины и оппозиции между истиной и видимостью. Сама наука, считает Деррида, возникла в определенную эпоху истории письма.

«Кажущаяся трансценденция» голоса происходит из того обстоятельства, что всегда по своей сущности идеальное означаемое непосредственно присутствует в акте выражения, а это непосредственное присутствие исходит из факта, что «феноменологическое "тело" означающего как бы угасает в тот самый момент, когда оно производится, оно как бы уже принадлежит элементу идеальности. Оно феноменологически редуцирует себя, трансформируя мирскую непрозрачность тела в чистую прозрачность»[52]. Фонема является самым идеальным знаком. Когда я говорю, я себя в то же самое время слышу, что и составляет феноменологическую сущность операции. Оживление «тела» означающего здесь не отделяет себя от себя, то есть от собственного самоприсутствия, а феномен про-

[50] Там же. С. 99.

[51] Там же. С. 102.

[52] Там же. С. 103.

должает быть объектом для голоса. Норма речи состоит в том, что говорящий субъект слушает себя (s'entendre) в настоящем. Таково «фонетическое существо» Лакана.

Слушание своей речи (s'entendre parler) переживается как абсолютно чистое самоотношение, происходящее в близости-к-себе, являющейся абсолютной редукцией пространства. Голос не встречает никакого препятствия для своего распространения в мире, поскольку он проявляется как чистое самоотношение. Это самоотношение является возможностью для субъективности, однако без него не мог бы возникнуть никакой мир как таковой; в его основание вовлекается единство звука (сущего в мире) и phone (сущего в феноменологическом смысле).[53] Когда я говорю с собой, я слушаю свое говорение; когда я говорю с другим, я повторяю непосредственно в нем слушание-своей-речи.

«Самоотношение, взятое как осуществление голоса, — говорит Деррида, — предполагает, что чистое различие (différence) разделяет самоприсутствие»[54], и в этом чистом различии коренится возможность того, что, с точки зрения феноменологии, можно исключить из самоотношения — пространство, мир, тело и т.п. При этом, утверждая, что самоотношение есть условие самоприсутствия, следует признать, что никакая чистая трансцендентальная редукция уже невозможна. Для схватывания различия (différence) в том, что к нему наиболее близко, Деррида вводит новый термин — *различение* (différance). «Это движение различия (différance) не есть что-то, что случается с трансцендентальным субъектом, оно создает субъект. Самоотношение — это не модальность опыта, характеризующая бытие, уже пребывающее самим собой (autos). Оно создает тождественность как самоотношение в саморазличии, оно создает тождественность как не то же самое»[55]. Читая такие рассуждения, Лакан не мог не прийти к мысли, что Деррида попросту систематизирует его, лакановскую, диалектику Реального и Символического и его старое учение о психическом автоматизме.

К присутствию предвыразительного смысла не присоединяется в виде внешнего наслоения выражение; так же на внутреннюю сторону выражения не оказывает случайного воздействия внешняя

[53] «Слушание своей речи — это не внутренность внутреннего, которая затворяется в и на себе, это непреодолимая открытость во внутреннем, это глаз и мир внутри речи». (Там же. С. 114.)

[54] Там же. С. 109.

[55] Там же. С. 110.

сторона указания. Связь их изначальна и не может быть уничтожена феноменологической редукцией, это — абсолютная граница анализа. «Если указание не присоединяется к выражению, которое не присоединяется к смыслу, то относительно них мы, тем не менее, можем говорить об изначальном «дополнении» (complement): их соединение позволяет компенсировать изначальное несамоприсутствие (*о котором так много говорил Лакан. — А. Д.*). И если указание — например, письмо в повседневном смысле — с необходимостью должно присоединяться к речи, чтобы завершить конституцию идеального объекта, то это потому, что “присутствие” смысла и речь уже с самого начала нуждаются друг в друге»[56]. А так понимаемое дополнение является различением (différance). Или, как сказал бы Лакан, кастрацией.

Первичное дополнение — не только неполнота присутствия, но то, что выступает «вместо» структуры, принадлежащей всякому знаку, то есть замещающее дополнение (suppléance). «Для-себя оказывается вместо-себя»[57]: с помощью отложенной реакции возможность создает то, к чему она прибавляется. Означающее не репрезентирует отсутствующее означаемое, но дополняется еще одним типом означающего, которое устанавливает еще одно отношение с неполным присутствием (вспомним «основной граф» Лакана). Таким образом, дополнение обнаруживает существование «вечного недостатка», присутствующего в любом предмете или явлении, поскольку никогда не исключена возможность их дополнения. Дополнение предполагает возможность само быть дополненным, так что порождает перспективу бесконечного дополнения (то есть лакановского *скольжения означающих*). На этом, считает Деррида, построена вся западная философия. (К этому мы еще вернемся, говоря о деррридеанской критике структуры.)

Продолжая мысль Хайдеггера (Лакан опирался здесь еще и на Кожева и Батая), Деррида говорит: «Моя смерть структурно необходима для произнесения Я. То, что я являюсь также “живым” и конкретным, фигурирует как нечто добавочное к появлению значения». Таким образом, Деррида переносит гегелевскую диалектику в сферу *значения*, причем делает это успешнее, чем Лакан. «Я живой» или «я есть» имеет идеальную идентичность, присущую выражению, если только оно не ослаблено недостоверностью, то есть если «Я» могу быть мертвым в тот момент, когда оно функциониру-

56 Там же. С. 115.

57 Там же. С. 117.

ет. «Утверждение “я жив” сопровождается моим бытием мертвым, и наоборот. Это не экстраординарный рассказ По, но ординарная история языка. Раньше мы добирались до “я смертен” от “я есть”, здесь мы понимаем “я есть” из “я мертв”».[58] Принцип дополнительности действует и здесь: жизнь Я есть прибавление к его смерти. Фрейдовское учение о Танатосе у Деррида окончательно дебиологизируется и может служить лакановским целям.

В метафизике присутствия, то есть в философии как познании присутствия объекта, абсолютное знание является закрытием и концом истории. «История бытия как присутствия, как самоприсутствия в абсолютном знании, как сознание себя в бесконечности parousia — эта история закрывается. История присутствия закрывается, ибо история никогда не означала ни чего иного, как презентации (*Gegenwärtigung*) Бытия, произведения и воспоминания бытия в присутствии, как познания и господства... Следовательно, история метафизики может быть выражена как развертывание структуры или схемы абсолютной воли-слышать-свою-речь. Эта история закрывается, когда это бесконечное абсолютное показывается себе как своя собственная смерть. Голос без различия, голос без письма, является сразу и абсолютно живым и абсолютно мертвым»[59]. Пока мы спрашиваем, понимается ли понятие различия на основании присутствия или же предшествует ему, «различие» остается одним из старых знаков, которые заставляют нас бесконечно вопрошать присутствие в «закрытии» знания. Следует, говорит Деррида, понимать его и так, и иначе — как то, что слушает в открытости неслыханного (незаданного) вопроса, где мы больше не знаем. Это означает не то, что мы больше ничего не знаем, но то, что мы находимся за пределами системы «абсолютного знания» и его этической, эстетической и религиозной систем. Именно так Лакан от картезианского *субъекта знания* оборачивается к *истине субъекта*. Вопрос больше не принадлежит к системе значения, то есть в этом отношении ничего не значит. Дальнейший путь такой философии Деррида видит в «говорении»: «...Нам остается говорить, заставить наши голоса резонировать по всем коридорам для того, чтобы пополнить распад присутствия. Это случай phone. Восходящее солнце присутствия — это путь Икара»[60].

[58] Там же. С. 127.

[59] Там же. С. 134.

[60] Там же. С. 136.

Мир всегда есть нечто принудительно данное сознанию, так что не имеет смысла говорить об интенциональности. Отказываясь от понятия «наличие», мы должны отказаться и от фоноцентризма. Мы оказываемся в мире означающих, то есть в мире «письма», понимаемого как универсальная процедура смыслоозначения, в рамках которой производится и мир человеческого существования, безотносительного к «наличию».

В книге «О грамматологии» Деррида анализирует «империализм логоса». Этот анализ представляется ему важным, поскольку «метафизика фонетического письма... по сути своей была... самым первым и самым мощным этноцентризмом, который ныне навязывает себя всему миру и управляет в рамках единого порядка»[61] 1) понятием письма (в котором скрывается история письма как такового), 2) историей метафизики (видевшей начало истины в логосе) и 3) понятием науки (всегда относящейся к области логики). В нашу эпоху, когда фонетическое письмо распространяется на всю мировую культуру, оно уже не отвечает запросам науки. Этим, говорит Деррида, и обусловлена необходимость его ниспровержения. Парадоксальность грамматологического проекта Деррида заключается в том, что «наука о письме» возможна только в рамках представления о знаке, а как раз это представление она и призвана разрушить. Грамматологию вызывает к жизни логоцентризм. Однако это условие возможности превращается в условие невозможности. Этот деконструктивный ход присущ и мысли Лакана, который оперирует *cogito*, разрушая картезианский субъект.

В поздних работах Деррида говорит о том, что установка логоцентризма восходит к эротическому насилию и обладанию, поэтому ей присуща сексуальная окрашенность. Это насильственное овладение истиной, обнажение реальности и т.п. Поздний Деррида характеризует европейский рационализм как «фаллоцентризм». Эта его мысль во многом созвучна феминистским декларациям Кристевой, но опирается, несомненно, на лакановское учение об Имени Отца.

Деррида предлагает заменить категорию наличия категорией «следа» (trace), заимствованной у Э. Левинаса[62], но имеющей мно-

[61] *Деррида Ж.* О грамматологии / Пер. Н. Автономовой. — М., 2000. С. 116.

[62] «Не соответствуем ли мы в присутствии Другого «порядку», означающему необратимый сдвиг, абсолютную минувшесть прошлого? Такое означивание есть означивание следа. Потустороннее, откуда приходит лик, означивает как след. Лик пребывает в следе Отсутствующего — абсолютно минувшего, абсо-

го общего с лакановскими «следами». Этот «след» нужно помыслить до мысли о сущем. При этом движение следа всегда скрыто[63]. «След» коренным образом отличается от «наличия»: «След — это не только исчезновение (перво)начала, он означает также... что (перво)начало вовсе не исчезло, что его всегда создавало (и создает) возвратное движение чего-то неизначального, то есть следа, который тем самым становится (перво)началом (перво)начала». Таким образом, Деррида вырывает понятие следа из классической схемы, которая требует, чтобы оно выводилось из «первоначального» наличия или отсутствия следа: «Если все начинается со следа, то никакого "самого первого следа" не существует»[64]. Обращение к первоначалу (первоначальному следу или протоследу) необходимо, поскольку «путь через форму есть путь через отпечаток»[65]. При этом, поясняет Деррида в другой статье, «след есть стирание себя, своего собственного присутствия, он составляется угрозой или страхом своего непоправимого исчезновения, исчезновения своего исчезновения. Нестираемый след — вовсе не след, это полное присутствие, неподвижная и нетленная субстанция, сын Божий...»[66]

«Чистый» след представляет собой «различение» (différance). Он не зависит от какой-либо чувственно воспринимаемой полноты, но сам является ее условием. Хотя он и не существует в смысле наличности или сущности, его возможность всегда предваряет «знак» (означающее/означаемое, содержание/выражение и т.п.). «Если бы язык уже не был в каком-то смысле письмом, вторичная «система записи» как таковая была бы невозможна, а традиционная проблема отношений между речью и письмом вообще бы не возникла»[67]. При таком определении, признает Деррида, наука о «различении» как таковом (то есть, по сути, о первоначале наличия как такового, а вернее, о его отсутствии) невозможна. Ведь «различение» представляет собой процесс формирования формы.

лютно прошлого...» (*Левинас Э.* Гуманизм другого человека / Пер. Г В Вдовиной // Избранное: Трудная свобода. — М., 2004. С. 626.)

63 «Когда другой заявляет о себе как таковом, он представляет себя, скрываясь». (*Деррида Ж.* О грамматологии. С. 168.)

64 Там же. С. 187.

65 Там же. С. 188.

66 *Деррида Ж.* Фрейд и сцена письма / Пер. А. Гараджи // Письмо и различие; Пер. под ред. В. Лапицкого. — СПб., 2000. С. 291.

67 *Деррида Ж.* О грамматологии. С. 189.

В то же время оно есть запечатленное бытие отпечатка (l'etre imprime de l'empreinte).

След есть абсолютное первоначало смысла вообще. Это опять-таки означает, что никакого абсолютного первоначала смысла не существует. След не есть сущее, он выходит за рамки вопроса «что это есть?» и сам делает возможным этот вопрос. «След — это различАние, которое раскрывает акт явления и означения», поэтому ни одно метафизическое понятие не может его описать. Поскольку он возникает раньше, чем какие бы то ни было разграничения между областями чувственного восприятия, не имеют никакого смысла иерархии наподобие соссюровской «акустический образ/производимый звук». «Графический образ нельзя увидеть, а акустический образ нельзя услышать»[68], — говорит Деррида. Письмо представляет собой «трещину» в языке, прерывность. А эта трещина означает, что знак как единство означающего и означаемого не может возникнуть в «наличии». Едва ли стоит возводить эту дерридеанскую мысль к позднему лакановскому концепту «синтома», но их конгениальность несомненна.

Проблематика «различения» вытекает из проблематики знака и письма. Знак в традиционном понимании, говорит Деррида, ставит себя на место присутствующей вещи, вещи как смысла и в то же время референта. «Знак репрезентирует присутствующее в его отсутствии. Он занимает его место»[69]. Таким образом, знак есть отсроченное присутствие; циркуляция знаков отсрочивает момент, в который мы могли бы встретить саму вещь. Эта классическая схема знака предполагает, что знак, отсрочивающий присутствие, мыслим только исходя из присутствия, которое он отсрочивает, и ввиду отсроченного присутствия. Однако, если рассмотреть этот «вторичный» (по отношению к первоначальному присутствию) и «предварительный» (по отношению к финальному и недостающему присутствию) характер заместителя, обнаруживается некое изначальное различение, о котором нельзя даже сказать, изначально оно или финально. Это ставит под вопрос и присутствие, и отсутствие вещи. Принцип различения как условие значения затрагивает саму целостность знака, то есть сразу и означаемое, и означающее. Именно в этом смысле предлагает Деррида понимать слова Соссюра о том, что в языке нет ничего, кроме различий[70]. Различие пред-

[68] Там же. С. 192.

[69] Там же. С. 178.

[70] См.: *Соссюр Ф., де*. Курс общей лингвистики. — М., 1998. С. 115–117.

полагает положительные члены языка, между которыми оно и устанавливается; таким образом, никаких положительных членов нет, а есть только различия. Различение — не означаемое как концепт, но сама возможность концептуальности. В то же время оно не является и означающим (словом). Вместе с тем различение не существует прежде игры различий означающих и означаемых.

Определение, которое в конце концов пытается дать Деррида, выглядит следующим образом: «Назовем различением движение, согласно которому язык или всякий код, всякая система отсылок вообще конституируется “исторически” как ткань различий»[71], причем все термины этого определения должны быть истолкованы «по ту сторону» метафизического языка. Различение — это то, что делает возможным движение значения, но только если каждый элемент, именуемый «присутствующим» (то есть «обнаруживающийся на сцене присутствия»), соотносится с чем-то иным, нежели он сам. «...Эту конституцию присутствующего как «изначальный» и нередуцируемо непростой, следовательно... неизначальный, синтез отпечатков, следов ретенций и протенций... я предлагаю именовать архиписьмом, архиследом или различением»[72]. Таким образом, речь идет о чем-то вроде письма до буквы или безмолвного субъекта. Кроме того, надо помнить о том, что *différance* — это и есть мир человеческого существования. М. Аар отмечает, что это тот мир без почвы, в котором разворачивается «пульсация человеческого существования»[73]. Впрочем, американский исследователь, пожалуй, не вполне правомерно смотрит на Деррида — через призму предложенного Ю. Кристевой концепта «хоры».

Программа «грамматологии», таким образом, строго ненаучна; в 1980-х Деррида говорил о «принципиальной неинституированности» своего учения. Деконструкция не метод и не набор правил. Никакого общего рецепта здесь быть не может. «Я настаиваю на том, что не существует одной-единственной деконструкции... Деконструкции совершаются повсюду, и они всегда зависят от особенных, локальных, идиоматических условий. ...То, как я... использую деконструкцию... нельзя считать каким-то образцом. ...Деконструкция должна быть единичной и зависеть от различных конкретных условий, в которых она возникает. ...Каждый, находясь в своей осо-

[71] *Деррида Ж.* Различение. С. 182.

[72] Там же. С. 184.

[73] *Haar M.* Le jeu de Nietzsche dans Derrida // Derrida and Negative Theology. — Albany, 1992. P. 223.

бой ситуации — исторической, политической, идеологической, — должен изобрести собственный способ деконструкции, но не изобретать заново саму деконструкцию»[74]. Таков и лакановский психоанализ.

Перекличка Лакана и Деррида выказывает не только общность проблематики, но и сходство исследовательских подходов. Конечно, говорить здесь приходится не только и не столько о сходстве идей, сколько о совпадении в отношении противника, против которого выступают оба мыслителя, — фонологоцентризма (или, на лакановский манер, фаллологоцентризма). Именно это объединяет всех «постструктуралистов». Еще яснее мы увидим это, обратившись к творчеству Мишеля Фуко, исследовательское поле которого отстоит от лакановского дальше, чем дерридеанское.

§ 3. ЛАКАН И ФУКО

Лакан и Фуко не могли не встретиться. Когда в 1948 г. Фуко предпринял попытку самоубийства, его поместили в госпиталь св. Анны под наблюдение профессора Делая, знаменитого психиатра, ассистентом у которого работал Жак Лакан. Возможно, они виделись, однако, будучи людьми разных поколений, вступить в контакт не могли. В 1948–1949 гг. Фуко посещал лекции Д. Лагаша, читавшего курсы по общей и социальной психологии. Под влиянием лекций Лагаша он даже вознамерился изучать медицину. Он спрашивал Лагаша, нужен ли ему медицинский диплом для специализации по психологии. Лагаш отвечал Фуко: «Если бы мы жили в Америке, это было бы необходимо, но во Франции это необязательно». В той же беседе Фуко пытался получить от Лагаша консультацию относительно собственных психологических проблем, но профессор Лагаш отказался заниматься психотерапией со своим студентом и дал ему адрес другого психоаналитика. Вскоре Фуко поступил в Институт психологии и стал специализироваться по психопатологии. Его преподавателями были Пойе и Делай, которые представляли пациентов на «клинических инструкциях» в большом амфитеатре госпиталя св. Анны. Там же Фуко слушал курс «теоретического психоанализа» профессора Бенасси — Институт психологии не располагал собственными аудиториями. Через несколько лет Фуко вспоминал, что в этой твердыне экспериментальной психо-

[74] Философия и литература. Беседа с Жаком Деррида (Москва, февраль 1990 г.) // Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия / Пер. М. Рыклина. — М., 1993. С. 165.

логии его спрашивали: «Вы хотите заниматься научной психологией или такой, какую преподает Мерло-Понти?» Впрочем, это были враги Лакана. Но Фуко дружил не с ними, а с Жаклин Вердо, муж которой, Жорж Вердо, защитил диссертацию под руководством Лакана и руководил электроэнцефалографической лабораторией в госпитале св. Анны. А в своем введении к статье Бинсвангера «Сон и существование» молодой Фуко уже цитировал Лакана.

В 1950-х гг. Фуко стал еженедельно посещать семинары Лакана и читал его труды, хотя впоследствии говорил, что знаком с лакановским учением лишь поверхностно. Он описывал это свое знакомство следующим образом: «Практически невозможно уловить смысл этого эзотерического языка. Чтобы уловить все намеки Лакана, вы должны прочесть все, что он написал. Никто ничего не понимает. Но каждый чувствует свою вовлеченность, и это самое замечательное. В тот или иной момент у каждого из слушателей возникает ощущение, будто только он один понял, о чем речь. Так повторяется каждую неделю, эта театральная лекция, своего рода абстрактный анализ, воздействующий на каждого из слушателей»[75]. В интервью 1961 г. в ответ на вопрос, кто оказал на него влияние, Фуко назвал имена Бланшо, Русселя и Лакана.

Лакан, в свою очередь, превозносил «Историю безумия» и «Рождение клиники» Фуко и, как мы уже упоминали, воспользовался некоторыми идеями молодого философа. Фуко несколько раз обедал у Лакана на рю де Лиль, но близкими друзьями они так и не стали. Вскоре оба оказались в виртуальном лагере структуралистов, и Сартр громил обоих: «Фуко принес людям то, что им было нужно: эклектичный синтез, который Роб-Грийе, структурализм, Лакан, “Tel Quel”, один за другим, используют, чтобы продемонстрировать невозможность исторической рефлексии». Несмотря на все различия между Лаканом и Фуко, второй приложил огромные усилия, чтобы инкорпорировать лакановское учение в Венсеннский университет, и своей институализацией в университетской системе лаканизм очень многим обязан Фуко.

Фуко никогда не был открытым лаканистом. Он признавал, что все, что ему «удалось понять» в произведениях Лакана, пошло ему на пользу, но читал он слишком мало. Лакан не принадлежал к мыслителям-«писателям», а потому для ознакомления с его учени-

[75] *Petijean G.* Les Grands Prêtres de l’Université française // Le Nouvel Observateur. 1975. Avril. P. 54. Цит. по: *Macey D.* The Lives of Michael Foucault: (A Biography). — N.Y., 1993. P. 513.

ем необходимо было ходить на его семинары. В юности Фуко бывал на этих семинарах, но, уехав в Швецию, упустил время, когда Лакан излагал основы своей концепции. Тем не менее в «Словах и вещах» и более поздних книгах влияние Лакана (или лаканизма) вполне очевидно. Кроме того, надо помнить о том, что французские интеллектуалы вообще воспринимают фрейдизм во многом через лакановские очки. В этом отношении весьма показателен диалог Фуко с зятем Лакана Ж.-А. Миллером:

> **Ж.-А. Миллер**: ...Ты говоришь: психоанализ. Ты намекаешь на то, что можно было бы сказать: Лакан, не так ли?
>
> **М. Фуко**: Я бы сказал: Фрейд и Лакан. Другими словами, здесь важны не «Три очерка о сексуальности», но «Толкование сновидений».
>
> **Ж.-А. Миллер**: Это не теория развития, но логика означающего.
>
> **М. Фуко**: Это не теория развития, не сексуальная тайна, скрывающаяся за неврозами и психозами, это логика бессознательного...
>
> **Ж.-А. Миллер**: Противопоставление сексуальности и бессознательного — совершенно лаканистское. Впрочем, согласно одной из аксиом этой логики, сексуального раппорта не существует.
>
> **М. Фуко**: Я не знал, что существует такая аксиома[76].

«Значение Лакана как раз в том, — говорил Фуко, — что он показал, как через дискурс больного и через симптомы его невроза говорят именно структуры, сама система языка — а не субъект... Как если бы до любого человеческого существования уже имелось некое знание, некая система, которую мы переоткрываем...»[77] Лакан стремился создать свою школу как орудие борьбы с «технологическим» психоанализом и как связующее звено между теорией и практикой. Такая программа всегда занимала и Фуко, который в 1981 г. сказал: «Он хотел избавить психоанализ от представлявшегося ему опасным соседства с медициной и медицинскими институциями. Он искал не процесс нормализации поведения, но теорию субъекта»[78]. Нет ничего удивительного в том, что Фуко, также боровшийся с эссенциалистским пониманием власти, пригласил Лакана в «революционный» Венсеннский университет.

Если «ранний» Лакан был близок к феноменологии с ее антисциентизмом и установкой на интуитивное постижение объекта,

[76] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II, 1976–1988. — P.: Gallimard, 2001. P. 315.

[77] Цит. по: *Фуко М.* Воля к истине. С. 354–355.

[78] *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II, 1976–1988. P. 1023.

то Лакан «поздний» обратился к проблемам языка и структуралистской интерпретации проявлений бессознательного. Впрочем, некоторое время спустя, как вспоминает А. Грин[79], Лакан разочаровался в идеях Леви-Строса, к тому же его общение с Н. Хомским оказалось бесплодным, а лингвисты не приняли его идеи. Поэтому лингвистика, которая в начале 1950-х представлялась ему важнейшей из наук, стала для него «лингвистерией». Такой же путь в отношениях с лингвистикой проделал и Фуко, а беседа на телевидении с Хомским ясно показала ему, что можно быть блестящим и передовым лингвистом и при этом продолжать верить рационалистическим буржуазным мифам.

К Лакану, как и к Фуко, применимы слова Лиотара: «Философия сопротивляется психоанализу. Она забралась в сети очевидной истины, которая гарантирует ей прозрачную жизнь. Анализ вызывает ее в трибунал неясности, которая сопротивляется пониманию и разуму, в трибунал необоснованной и непрекращающейся тревоги, неизлечимой никаким философским утешением-consolatio. Однако этот страх, этот противоречивый аффект, страдание и наслаждение, страдание, вызываемое наслаждением, является, пожалуй, основной движущей силой философии, ее *excitatio*, рекуррентной причиной акта философствования»[80]. Сопротивляясь фрейдовскому психоанализу, почти ничего не написавший Лакан стал одной из ключевых фигур французской философии второй половины XX в. В концепции Лакана фрейдистская теория была существенным образом трансформирована в соответствии с манифестацией приоритета языкового сознания. Так, если по Фрейду человеческое сознание представляет собой сознание биологического существа, то Лакан это сознание дебиологизировал, считая, что только язык конституирует человека как субъекта. Хотя Фуко и не был в такой же мере верен хайдеггерианству, он разделял убеждение в приоритетной важности языка как «дома бытия». Биология, полагает Лакан, преломляется для нас через язык, поэтому не имеет смысла говорить о каком-то теле, предшествующем языку. Так же Фуко говорит о биологии не как о раз и навсегда данной реальности, но как о модификации дискурса.

Бессознательное у Лакана имеет отношение не к биологической потребности, а к культуре и социализации. Поэтому оно не хаотич-

79 Against Lacanism. A conversation of André Green with Sergio Benvenuto (Paris, 17.5.94) // Journal of European Psychoanalysis. Fall 1995-Winter 1996. №.2.

80 *Лиотар Ж.-Ф.* Эмма / Пер. Л. Семеновой под ред. М. Маяцкого // Логос. 1999. №.5. С. 93.

но, как считал Фрейд, а упорядочено и структурировано как язык. Фрейд, говоря об Эдиповом комплексе, имел в виду отношение к биологическому отцу; Лакан же говорит об Имени Отца, полагая, что символ имени отца имеет значение закона. Это — «патернальное означающее», выступающее главным организующим принципом символического порядка индивида, а также и мира, поскольку «мир слов создает мир вещей» (вспомним «слова и вещи» Фуко). Да и сама субъективность здесь выступает как деятельность означающей системы, которая первична по отношению к индивиду. Именно в этом смысле поздний Фуко говорил о «пастырской власти» иудеохристианства, дожившей до XIX в.

Человек, по Лакану, не существует вне языка. Лакановский субъект ничего общего не имеет с картезианским. «...Субъект Лакана, — пишет Д. Мэйси, — одновременно лингвистическая сущность и субъект подчинения (или произведенный подчинением) закону символического...»[81]. Язык — не надстройка над физико-химической системой мозга, но самостоятельное живое существо. Если Соссюр предполагал возможность нашей внешней по отношению к языку позиции, то Лакан утверждал, что мы погружены в язык, наша субъективность имманентна языку, и выйти за его пределы мы не можем. Вполне в соссюровском духе «французский Фрейд» говорил: «Система языка нигде, в каком бы пункте вы ее ни взяли, не становится перстом, указывающим на определенную точку реальности; сеть языка, взятого как целое, накрывает всю реальность в ее совокупности»[82]. Бессознательное также имеет языковую структуру: «В основе своей бессознательное структурировано, сплетено, опутано, соткано языком»[83]. Поэтому «работа сновидения следует законам означающего». Это значит, что болезнь зашифрована в языке, и в языке же осуществляется лечение. Фуко приходит к тому же убеждению, двигаясь другим путем: оба они, по выражению Фуко, — «счастливые позитивисты», рассматривающие совокупности вербальных реализаций на уровне высказываний и характеризующей их формы позитивности.

[81] *Мэйси Д.* О субъекте у Лакана / Пер. С. Кривошеина // Логос. 1999. №.5. С. 66. См. также: *McSwite O. C.* Jacques Lacan and the theory of the human subject // American Behavioral Scientist. 1997. Vol. 41. №.1. P. 43–63.

[82] *Лакан Ж.* Психоз и Другой / Пер. А. К. Черноглазова // Метафизические исследования. Вып. 14. Статус иного. — СПб., 2000. С. 206.

[83] *Лакан Ж.* О бессмыслице и структуре Бога / Пер. А. К. Черноглазова // Метафизические исследования. Вып. 14. Статус иного. — СПб., 2000. С. 219.

Слушая бред безумца, Лакан стремился не поставить диагноз (то есть «перевести» речь безумия на язык «нормальности»), но понять его внутреннюю логику. Выражаясь лакановским языком, можно сказать, что «французский Фрейд» работает не с объектом (симптомом, болезнью), но с субъектом. Таким образом, Лакан далек не только от психоанализа, но и от психотерапии, которая стремится уничтожить болезнь вместе с ее симптомами. Лакана заботила «нормальность» голоса Другого, который говорит любым человеком («нами говорят»), а не приспосабливание безумца к обществу. Но самым, пожалуй, важным аспектом учения Лакана, оказавшим влиянием на все поколение Фуко, было его понимание Другого и власти. К проблеме власти Лакан совершенно органично пришел через психоанализ, размышляя об отношениях между пациентом и аналитиком. Далекий от психоанализа П. де Ман прозорливо сформулировал этот весьма беспокойный для лакановской практики вопрос: «кто кому должен подчиняться?»[84]

Дж. Копджек утверждает даже, что лакановская позиция совпадает с фукольдианской в том отношении, что «взгляд определяет всецелую видимость Я, картографию Я в перцептивной сетке»[85], опираясь при этом на «Надзирать и наказывать» Фуко. При этом структуру видимой области, продолжает она, выявляет не оптика, а семиотика. Видение делается возможным только благодаря означающим; видение, полностью независимое от языка, невозможно. Означающие материальны, непрозрачны, а потому отсылают к другим означающим, а не к указываемому полю.

Несмотря на признания Фуко в слабом знакомстве с лакановским учением, нельзя не заподозрить его в знакомстве более или менее основательном. Например, в своей лекции 1967 г. он говорит об утопиях и гетеротопиях, между которыми располагается «смешанный, срединный опыт», который Фуко называет «зеркалом». Философ следует за мыслью Лакана[86], однако подчеркивает,

84 *Ман П., де.* Критика и кризис // Слепота и прозрение. С. 21.

85 *Copjek J.* Read My Desire. Lacan against the Historicists. — Cambridge (mass.): The MIT Press, 1994. P. 32.

86 «В зеркале я вижу себя там, где меня нет, в нереальном пространстве, виртуально открывающемся за поверхностью; я вон там, там, где меня нет; своего рода тень доставляет мне мою собственную видимость, которая позволяет мне смотреть туда, где я отсутствую: утопия зеркала». (*Фуко М.* Другие пространства / Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3 / Пер. Б. М. Скуратова. — М.: Праксис, 2006. С. 196.)

что зеркало существует реально, указывая индивиду, что он отсутствует в том месте, где находится, потому что видит себя в зеркале. А в своей лекции, прочитанной 19 декабря 1973 г. Фуко воспроизводит схему «стадии зеркала» при разборе терапевтических приемов Ф. Лере: «Составляется биографический корпус, сформированный извне — системой семьи, работы, гражданского состояния, медицинского наблюдения. И этот корпус историчности больной должен в конечном итоге признать своим...»[87] Да и фигура врача, о которой так много говорит Фуко, выказывает все явные признаки Другого.

Однако здесь же можно усмотреть и момент расхождения Фуко и Лакана: субъект у Лакана оказывается неисторичным. Никакой общей теории субъекта у него нет, и сам он заявлял, что любая теория субъекта есть «блевотина интуитивистской психологии»[88]. Поэтому можно сказать, что в теории Лакана имеет место «смерть субъекта», по крайней мере, в субъективистском понимании. Во время сеанса психоанализа пациент исчезает как субъект и становится означающим[89]. Очевидный отход позднего Лакана от феноменологических взглядов подчеркивал и Фуко: «Отправляясь от психоанализа, Лакан пролил свет на тот факт, что теория бессознательного несовместима с теорией субъекта (не только в картезианском, но и в феноменологическом понимании этого понятия)»[90].

Биограф Фуко Д. Эрибон отмечал, что в своей «Истории сексуальности» философ обозначил свой разрыв с лаканизмом: «Отправной пункт книги и ее сила заключаются в разрыве Фуко с психоанализом, особенно с психоанализом Лакана... Все археологическое предприятие Фуко, сделавшее его известным, опиралось на Лакана (и Леви-Строса). А теперь в “Воле к истине” он отправился в генеалогический поход против Лакана»[91]. Антилаканизм Фуко заключа-

87 *Фуко М.* Психиатрическая власть. С. 188.

88 *Lacan J.* Écrits. P. 472.

89 *Lacan J.* Écrits. — P., 1966. P. 835.

90 Беседа с Мишелем Фуко // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 2 / Пер. И. Окуневой. — М.: Праксис, 2005. С. 227.

91 *Eribon D.* Michel Foucault. Transl. by B. Wing. — Cambridge (Mass.): Harvard University press, 1991. P. 272. Впрочем, едва ли стоит оценивать эту книгу в рамках оппозиции лаканизм/антилаканизм, ведь Фуко интересовала совсем другая область: «Концепция замысла сразу и проста, и отчасти труднообъяснима... Я не хочу говорить ни о сексуальности как о физиологической организации

ется прежде всего в его обращении к проблематике сексуальности как режима властного инвестирования, объектом которого становится не Символическое, но тело. Впрочем, на наш взгляд, Эрибон сильно преувеличивает антилаканистскую направленность книги, и прямого противостояния с «французским Фрейдом» здесь не намечается. В пользу этого говорит короткая статья, которую Фуко написал на смерть Лакана — «освободителя психоанализа»[92], и новое обращение к лаканизму в третьем томе «Истории сексуальности», где Фуко говорит, что субъективация связана с процессом самопознания, требующим разыскивать и говорить правду о себе. Кроме того, это и избавление от власти Другого, и требование от него признания себя.

Фуко отказывал Фрейду в его претензиях на позитивизм, усматривая достоинства психоанализа в совсем иной плоскости: «Фрейд вновь стал рассматривать безумие на уровне его языка, восстанавливая один из центральных элементов опыта, обреченного позитивизмом на немоту; он не дополнил список психологических средств лечения безумия каким-то главным, высшим лекарством — нет, он вернул медицинской мысли понятие о возможности диалога с неразумием... Психоанализ — это вовсе не ответвление психологии; это возврат к тому самому опыту неразумия, в сокрытии которого, собственно, и состоит смысл психологии в современном мире»[93]. Таким образом, Фуко утверждает, что Фрейда нельзя считать психологом, и с этим трудно не согласиться. Если в «Истории безумия» Фуко говорил о прогрессивной роли учения Фрейда в формировании новых представлений о ненормальности, то в 1970-е гг. он подверг психоанализ резкой критике как инструмент репрессивной власти, которую аналитическая практика проводит через себя, не ставя ее под сомнение[94].

Пользуясь своим археологическим «методом», Фуко обращал внимание не на намерения или практическую пользу, но на происхождение и положение в современности всяческих общественных институтов. Это касалось и психоанализа. Французские психиатры всегда

тела, ни даже о сексуальности как поведении. Меня интересует история того способа, каким в равной степени и в экономическх, в научных, в моральных и в политических дискурсах ставился вопрос о сексуальности, какую форму интереса проявляли к сексуальности после Средневековья». (Власть, великолепный зверь // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 3. С. 23.)

92 *Foucault M.* Lacan, il “liberatore” // Corriere della sera. 1981. 11 septembre. P. 1.

93 *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. С. 340.

94 См.: Мишель Фуко. Ответы философа / Интеллектуалы и власть. Ч. 1. С. 184–187.

связаны с административными и юридическими органами, поэтому, если они и противопоставляли себя врачебной или административной практике, на деле они никогда не могли от нее освободиться. Психоанализ, изначально свободный от государственного администрирования и не институциализированный, никогда не ставил вопрос о психиатрической власти, поскольку по своей сути является чисто коммерческим предприятием. Психоанализ не несет никакого освобождения, и сама метафора освобождения в отношении психоаналитической практики представлялась Фуко неуместной. «Археология признания», распространенная на основные процедуры психоанализа, должна показать их встроенность в систему власти. Психоанализ — не перелом во властных отношениях, но их закономерное продолжение. Психоаналитики скрывают то, что является в их практике основным: стоимость лечения, решение о прохождении курса психоанализа, граница между нормой и патологией, фрейдовское представление о том, что больным является тот, кто не способен работать и заниматься сексом. Произведя археологическое исследование этих важнейших аспектов, можно установить ту механику власти, которая определяет все стороны психоаналитической практики.

Фуко говорил о психоанализе с большой осторожностью, опасаясь подстроенной Фрейдом ловушки, которая заключается в утверждении о том, что, когда дискурс исследователя проникает в сферу психоанализа, он подпадает под власть психоаналитической интерпретации. Поэтому говорить о психоанализе следует «извне», помещая психоанализ в его историю, «внутрь подпирающих его систем власти»[95].

В 1950-е гг. Лакан представил интеллигенции нового Фрейда — не врача и психоаналитика, но лингвиста и философа (как заметил М. Мерло-Понти, психоанализ не объясняет, что такое человек, и не дает возможности обойтись без философии; напротив, он весьма энергично ставит проблему человека, при решении которой без философии обойтись нельзя[96]). Такой Фрейд прижился на галльской почве. Поэтому союзником Фуко в области психоанализа совершенно правомерно оказался не Фрейд, а Лакан:

> Совершенно естественно, что место феноменологии, дискредитированной своей неспособностью обратиться к языку, занял структурализм. Именно

[95] Там же. С. 188.

[96] *Мерло-Понти М.* Беседа с Мадлен Шапсаль / Пер. В. М. Рыкунова // Логос. 1994. №6. С. 34.

так я вижу этот процесс. Кроме того, психоанализ — в значительной степени благодаря Лакану — также поднял проблему, хотя и совсем другого рода. Ведь феноменология ничего не могла сказать о бессознательном; самым веским аргументом, по крайней мере для французов, было то, что Сартр и Мерло-Понти — я уж не говорю о других — постоянно скатывались к тому, что представлялось им позитивизмом, механицизмом или фрейдовской «причинностью», пытаясь найти основания конституирования субъекта. И когда Лакан в то самое время, когда был поднят вопрос о языке, заметил: «Что бы вы ни делали, бессознательное никогда не редуцируется к эффектам значения, к которым так чувствителен феноменологический субъект», он обозначил проблему, совершенно противоположную той, что занимала лингвистов. Феноменологический субъект еще раз был дискредитирован психоанализом, так же как и лингвистической теорией. В этой ситуации делается понятным высказывание Лакана о том, что бессознательное структурировано как язык. Всем было ясно, что речь идет о той же самой проблеме[97].

[97] *Foucault M.* Critical Theory / Intellectual History (interview with G. Roulet) // Michel Foucault: Politics. Philosophy. Culture. Interviews and other writings. 1977–1984. — N.Y.; L.: Routledge, 1988. P. 21.

ГЛАВА 10.
СОВРЕМЕННИКИ-КРИТИКИ

Лакану приходилось сталкиваться со многими талантливейшими современниками, которые сами были столь яркими фигурами, что, несмотря на временный или долговечный союз, никак не могли самоопределяться по отношению к Лакану ни как друзья, ни как враги. Лакан желал видеть в них своих последователей, а они выступали с собственной интерпретацией тех объектов, которые Лакан считал своими. Там, где власть Лакана кончалась, лаканизм (или то, что по привычке называли фрейдизмом) повергался новому прочтению. Мы обозначим несколько фигур, тесно соприкасавшихся с лакановским дискурсом, но не ставших ни его адептами, ни его противниками, и в то же время обозначивших такие позиции, которые позволяют прояснить его.

§ 1. ЛАКАН И АЛЬТЮССЕР

Мы уже говорили о начавшемся в 1963 г. сотрудничестве Лакана и Альтюссера. Если сам Лакан мало интересовался трудами философа-марксиста, то Альтюссер увидел в лаканизме мощное средство реабилитации психоанализа в глазах коммунистов. В начале 1964 г. он написал статью «Фрейд и Лакан», опубликованную в «La Nouvelle Critique». Цель этой работы состояла в том, чтобы заставить членов ФКП признать научную ценность психоанализа, осужденного в 1950-х гг. как «реакционная идеология». У Лакана Альтюссер нашел искомую опору на исторический материализм, позволяющую продемонстрировать революционный характер открытия Фрейда. Фрейдизм не «реакционная идеология», он становится идеологией лишь тогда, когда его сводят к биологизму, психологизму и социологизму. «Возврат к Фрейду» требует решения трех задач: 1) отказа от идеологических трактовок фрейдизма; 2) отказа от попыток ревизии психоанализа естественными и гуманитарными науками; 3) исторической и теоретической критики, позволяю-

щих установить подлинное эпистемологическое соотношение между понятийным аппаратом фрейдизма и его смысловым содержанием. Эти решения Альтюссер и нашел у Лакана.

Лакан, говорит Альтюссер, не пытается «вернуться к Фрейду», вернее, он возвращается не к истокам фрейдизма, а к его зрелости. Возвращаться к его корням — значит впадать в психологизм или прагматизм. Как указывает Лакан, западный разум (правовой, религиозный, моральный, политический и научный) может ужиться с психоанализом, лишь подчинив его собственным мифам: психологическим или бихевиористским (Дальбье), феноменологическим (Мерло-Понти), экзистенциалистским (Сартр), неврологическим (Эй), антропологическим (Кардинер, Мид) или философским (Бинсвангер). Только ценой такой мифологизации удается психоаналитикам выбраться из гетто.

> И тут появляется Лакан: он отстаивает нередуцируемость анализа перед требованиями "редукций" и девиаций, доминирующими в самых современных теоретических интерпретациях; он отстаивает его нередуцируемость, то есть нередуцируемость его объекта. Эта защита требует необыкновенных ясности и твердости, способных отразить плотоядные нападения перечисленных мной дисциплин, не боясь тех, чья жизнь измеряется стремлением к безопасности (теоретической, моральной, социальной и экономической), то есть тех, кто заботится о корпорациях (обладающих неколебимым научно-профессионально-юридически-экономическим статусом), благополучию и комфорту которых угрожает появление той уникальной дисциплины, что заставляет их заново обследовать не только собственные дисциплины, но и те причины, по которым они в них верят, то есть усомниться в них, появление науки, которая, хотя в это мало кто верит, грозит разрушить существующие границы, а следовательно, статус-кво некоторых дисциплин. Отсюда сдержанная страсть и страстная сдержанность лакановского языка, способного жить и выживать лишь в состоянии тревожном и обвиняющем: язык человека, идущего в авангарде, преодолевающего сокрушительную мощь структур, которым он угрожает, и корпораций, удары которых он предвосхищает или, по крайней мере, притворяется, что дает им ответы прежде, чем они заговорят, обескураживающий таким образом своих оппонентов прежде, чем они перейдут в наступление. Отсюда и его зачастую парадоксальные обращения за помощью к философии, совершенно чуждой его научному предприятию (Гегель, Хайдеггер), слишком пугающие тех, кто внимает ему, чтобы они могли сохранить ему верность; однако много и тех, кто признает его объек-

тивность, становясь естественными союзниками его мысли, убеждающих или обучающих других[1].

Альтюссер ставит в заслугу Лакану и то, что тот, по его словам, первым признал, что теоретизирование для него невозможно без обращения к новой науке — лингвистике. Это позволяет ему вскрыть идеалистический характер таких интерпретаций бессознательного, как «дурная вера» (Сартр), «структура бессмысленного» (Мерло-Понти) или «биологическо-архетипическое Id» (Юнг), — всех этих «идеологических недоразумений».

В своей диалектике Символического — Закона, формально идентичного законам языка, — Лакан освобождает фрейдовское учение от биологизации. Это позволяет ему сказать о том, что семейными отношениями управляют идеологические формации, то есть встать на позицию исторического материализма и избавиться от механистического параллелизма нейробиологии: биологическое существование человека неразрывно связано с существованием историческим.

Тезисы Альтюссера стали мощным средством критики различных ответвлений психологии, прежде всего американского адаптационизма, и получили оригинальное развитие в работах британских постструктуралистов.

В Британии структурализм нашел сторонников прежде всего в леворадикальных кругах английских интеллектуалов, тяготевших к идеям Франкфуртской школы, Альтюссера, А. Негри и Л. Д. Троцкого. Английский постструктурализм начал формироваться в конце 1960-х гг., и в это время он тяготел к идеям сциентистского неомарксизма — в частности, к учениям постальтюссерианцев Б. Хиндесса, П. Херста и Дж. Элстера. В последующие годы в Соединенном Королевстве все большую популярность приобретает учение Лакана, близость которого к Альтюссеру подчеркивают постструктуралисты К. МакКейб[2] и Э. Истхоуп.

В 1989 г. Э. Истхоуп заявил, что попытка Альтюссера инкорпорировать лакановский психоанализ в исторический материализм не удалась, поскольку альтюссерианство неспособно обосновать автономность деятельности бессознательного[3]. Впрочем, отдавая дань уважения некогда столь почитаемому им Альтюссеру, Истхоуп от-

[1] *Althusser L.* Freud and Lacan. P. 203.

[2] *MacCabe C.* Theoretical essays. — Manchester, 1985.

[3] *Easthope A.* Poetry and phantasy. — Cambridge, 1989. P. 31–32.

мечает, что в Британии постструктурализм изначально воспринимался в рамках альтюссеровской парадигмы и потому всегда был неразрывно связан с вопросами идеологии и политики. В этом свете Истхоуп обозначает два последовательных направления развития постструктурализма на английской почве: 1) альтюссерианский анализ конституирования читателя текстом; 2) критика буржуазного субъекта как результата взаимодействия внеличностных сил. Это второе направление, считает Истхоуп, позволило постструктурализму проникнуть в сферы социальных наук, историографии и социальной психологии[4].

Другой историк британского постструктурализма, В. Лейч[5], считает самыми влиятельными концепциями в этом направлении «культурный материализм» Р. Уильямса и «риторическую» и «дискурсивную» теории Т. Иглтона[6]. Эти авторы тяготеют к культурным исследованиям не литературы в узком смысле, но фукольдианских «дискурсивных практик», понимаемых как риторические конструкты, связанные с властью и знанием.

Опираясь на идеи Альтюссера и Лакана, английские постструктуралисты отвергли традиционную гуманистическую концепцию целостного трансцендентального субъекта и поставили во главу угла тезис об изначальной расщепленности человеческого сознания и его языковой природе. Активное формирование этой традиции началось в группе интеллектуалов, объединившихся вокруг кинематографического журнала «Screen» (С. Хит, К. МакКейб, Л. Малви, Р. Куард и др.).

К. Батлер[7] предложил понимать Лакана в том смысле, что противоречия внутри индивида порождаются действием бессознательного, которое стремится разрушить символический порядок, насаждаемый семьей и обществом. Из такого прочтения лакановского учения Батлер сделал вывод о существовании «диалектических противоречий» между индивидами и языком, в пространстве которого конструируется их субъективность. В процессе инициации индивида в соссюровскую символическую систему индивид принимает на себя роль субъекта и поэтому занимает внутри этой системы идеологически предписываемую позицию[8]. Повторим: все это трак-

[4] *Easthope A.* British poststructuralism since 1968. P. 33.

[5] *Leitch V.* Deconstructive criticism: (An advanced introduction). — L., 1983.

[6] *Eagleton T.* Literary theory: (An introduction). — Oxford, 1983.

[7] *Butler Ch.* After the Wake: (An essay on the contemporary avant-garde). — Oxford, 1980.

[8] Ibid. P. 128.

товка Батлером лакановского учения, и у самого Батлера такая позиция вызывает неприятие. Батлер выразил общее мнение английских постструктуралистов, убежденных в том, что лакановскому Символическому как сфере действия культурного социума постоянно угрожает бессознательное.[9] Английский исследователь считает, что человек все-таки способен принимать рациональные решения на границах между дискурсами, поскольку осознает их существование. Человек способен к арбитражному выбору между дискурсами, и даже если это ведет лишь к бесконечному соскальзыванию с одного дискурса на другой, это позволяет ему сохранять некоторую степень свободы. Батлер полагает, что перед лицом идеологических дискурсов (которые порой сводятся просто к системе формального поведения) у человека есть две принципиальные возможности: 1) действовать по правилам дискурса (например, переходить дорогу в соответствии с указаниями светофора) или 2) заменить существующий дискурс другим (чего требует марксизм, утверждая, что обладает пониманием ситуации более высокого порядка). При этом опять-таки, поскольку индивид различает сами дискурсы, за ним остается свобода действий.

Таким образом, свободное сознание и самый «свободный индивид» могут существовать только «в просвете» между дискурсами, то есть быть маргинальными. Здесь Батлер близок к теории Фуко, который утверждал, что лишь социально отверженный индивид, выступая аутсайдером по отношению к властным структурам, может оспорить тотализирующую власть дискурсов.

В своих исследованиях Лакан обратил внимание на то, что знаменитый парадокс «я лгу» с точки зрения его теории не является парадоксом. Я акта-высказывания — не то же самое Я, что присутствует в акте высказывания-результата. К. МакКейб постулировал соответствие отдельного «субъекта» каждой сфере лакановского бессознательного: Реальному соответствует говорящий субъект, Воображаемому — субъект высказывания, Символическому — субъект акта высказывания. Это значит, что языковой субъект может реализоваться в речи только тогда, когда он раздроблен. Такая личность рассыпается на фрагменты и является условной.

Истхоуп полагает, что человек, даже когда говорит о себе, не фигурирует в собственном дискурсе в качестве характера, однако такая идентичность является ложной, поскольку субъект может идентифицировать себя только там, «откуда» он говорит. Английский

9 См. также: *Butler Ch.* Post-modernism: (A Very Short Introduction). — Oxford, 2002.

исследователь делает три вывода: 1) субъект не существует вне и до дискурса, но возникает «внутри» последнего как результат «сшивания» Воображаемого и Символического; 2) своей логической цельностью субъект обязан работе означающего в Символическом; 3) литературный реализм дискредитирует означающее и только благодаря этому создает для читателя «позицию воображаемой когерентности».

Таким образом, постструктуралистская традиция понимает языковое сознание как некое нестабильное образование, изменяющееся в зависимости от языкового материала. Каждый текст предлагает читателю или слушателю определенную речевую позицию, специфическим способом конституирующую его воображаемую цельность. При этом в виде текста предстает любая жизненная ситуация, для которой индивид вырабатывает ту или иную форму ролевого поведения. Поэтому, говорит Истхоуп, «роман порождает читателя».

§ 2. ЛАКАН И РИКЁР

Недолгая дружба Лакана и Рикёра, по-видимому, объяснялась стремлением первого обрести опору в философских кругах. Рикёр, в свою очередь, живо интересовался психоанализом.

В 1964 г. Лакан назвал Рикёра «человеком, сделавшим все возможное, чтобы с занимаемых им позиций нашу область концептуализировать»[10]. По словам Лакана, Рикёру удалось признать то, что философу признать всего труднее, — реализм бессознательного. Однако, будучи философом, Рикёр предъявил на бессознательное свои права — права герменевтика. Лакан считает, что герменевтика — прямая противоположность не только психоанализа, но и структурализма Леви-Строса: «Что такое герменевтика, как не попытка прочесть в череде мутаций, которым человек подвергается, поступательное движение знаков, согласно которым он выстраивает свою историю, поступательный ход его истории как таковой — истории, которая вполне может продолжаться, не выходя из берегов, неопределенное время? В итоге господин Рикёр отдает на откуп чистой случайности то, с чем психоаналитики имеют дело на каждом шагу»[11].

[10] *Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа. (Семинары. Кн. XI.) С. 163.

[11] Там же. С. 164.

Книга Рикёра о психоанализе взбесила Лакана: философ, посещавший его семинары в течение пяти лет, ни словом не упомянул о нем. Конечно, ни о каком «плагиате» речи идти не может, однако текст «Конфликта интерпретаций» выдает знакомство Рикёра именно с лакановской версией психоанализа. Отсутствие упоминаний о Лакане может объясняться лишь научной честностью Рикёра, признававшегося, что он не понимал говорившегося на семинарах. Впрочем, с его стороны это было преувеличением, а значит, упомянуть Лакана все же стоило (тем более что Рикёр легко ссылается на Лагаша, Лапланша и Валабрегу). Мы беремся утверждать, что «Конфликт интерпретаций» представляет собой концептуальное философское осмысление лаканизма: все, что у Лакана оставалось в смутном и недифференцированном виде, получает у Рикёра систематическое выражение.

Рикёр видел в психоанализе «прививку герменевтической проблематики к феноменологическому методу», позволяющую уйти от картезианского субъекта: «...Субъект, который, интерпретируя знаки, интерпретирует себя, больше не является *Cogito*: это — существующий, который через истолкование своей жизни открывает, что он находится в бытии до того, как полагает себя и располагает собой»[12]. Таким образом, говорит Рикёр, герменевтика открывает такой способ существования, который оказывается всецело *интерпретированным бытием*. Таков идеал лакановского психоанализа, и едва ли можно считать, что на семинарах «французского Фрейда» Рикёр ничего не почерпнул для себя.

Близким к лакановскому оказывается и рикёровское определение символа как структуры значения, в которой один смысл означает одновременно другой смысл, который может быть понят только через первый. Отталкиваясь, как и Лакан, от структурализма Леви-Строса, Рикёр приходит к идее «скользящего означающего», оставляя вне рассмотрения означаемое. При этом, однако, в отличие от Леви-Строса и Лакана, философ отстаивает тезис о том, что нет символики до говорящего человека, хотя сам символ имеет еще более глубокие корни.

Рикёр совершает тот же ход, что и Лакан, поясняя его в том смысле, что привой (герменевтика) коренным образом изменяет подвой (феноменологию), производя смещение классической проблематики субъекта как сознания и задавая проблематику существования как желания. В проблематике существования пре-

[12] *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. С. 16.

восходит себя проблематика рефлексии, и происходит это всегда внутри интерпретации и посредством оной; «желание как основа смысла и рефлексии раскрывается в расшифровке уловок желания»[13]. Желание не имеет самостоятельного существования вне процесса интерпретации, но всегда является интерпретированным. Так Лакан позволяет Рикеру уйти от «мифологии импульсов» Фрейда.

Рикёр конгениален Лакану в своем взгляде на научный статус психоаналитической теории. Бессознательное как реальность, говорит он, неотделимо от топической, энергетической и экономической моделей, которыми руководствуется психоаналитическая теория. Поэтому психоанализ может быть доктриной лишь постольку, поскольку сам же конституирует свой объект: в таком случае доктрина оказывается методом. Рикёр утверждает, что психоанализ представляет собой «эмпирический реализм» в кантовском смысле: метод и теория здесь неразличимы, а топика бессознательного имеет характер открытия. «…Реальность бессознательного конституирована в герменевтике и посредством ее, если понимать последнюю в эпистемологическом и трансцендентальном смысле»[14]. Будучи объектом герменевтики, бессознательное выработано *другим*, сознанием-свидетелем, которое относится к бессознательному не только как терапевт, но и как диагност. Поэтому «бессознательное есть реальность, выявленная диагностически»[15]. Именно лаканизм является удовлетворительной для Рикёра формой психоанализа, поскольку устраняет из фрейдовского реализма представление о реальности импульсов, познаваемых при помощи репрезентативных представлений, что неизбежно ведет к *идеализму бессознательного сознания*. Эмпирический реализм, говорит Рикёр, противопоставляется претензиям непосредственного сознания познать самое себя; трансцендентальный идеализм противопоставляется «фантастической метафизике», снабжающей бессознательное самосознанием. На смену *реалистическому* познанию бессознательного приходит познание *диалектическое*. Проще говоря, бессознательное в так понимаемом психоанализе конституируется совокупностью расшифровывающих его герменевтических процедур. Бессознательное, по Рикёру, есть не источник психоаналитического дискурса, но его задача и предел.

[13] Там же. С. 32.

[14] Там же. С. 162.

[15] Там же. С. 163.

Рикёр полагает, что утверждения типа «*cogito ergo sum*» лежат в основании всякого трезвого суждения о человеке. Поэтому и Фрейда он предлагает понимать в свете понятия археологии субъекта. Психоанализ, считает Рикёр, есть лишь «один из лучей, направленных на человеческий опыт»[16]. Аналитический опыт — лишь частный случай человеческого опыта; очень многое не укладывается в его рамки. Поэтому философия должна выступать арбитром этой множественности опытов. Для нашего исследования полезно взглянуть на рикёровскую «археологию субъекта», которую он связывает с телеологией абсолютного Иного.

Рикёр считает фундаментальной категорией философии личность как место порождения значений, которые обусловливают возможные смыслы человеческой культуры. Феномены и явления мира Рикёр предлагает рассматривать в их «историческом» контексте, то есть в движении через временные модусы прошлое — настоящее — будущее. Именно это, считает Рикёр, позволяет вскрыть «археологию» субъекта, которая становится в то же время его телеологией. Фукольдианская «археология знания... не называет места собственного продуцирования»[17], но описывает историческую прерывность «изнутри» дискурсивных формаций. Рикёр претендует на построение такой «археологии», которая прямо показывала бы место собственного продуцирования.

Рикёр, следуя «Трансцендентальной эстетике» Канта, подходит к континууму «пространство/время» через пространство. Здесь он сближается с концептом номадических сингулярностей Делёза: «вопрос места существует, поскольку пространство не заполнено, не насыщено»[18], поэтому человеку необходимо перемещаться, стать кочевником, которого современная культура одновременно и приводит в движение, и парализует. «Место» человека там, где его тело; выражения «местонахождение» (emplacement) и «перемещение» (déplacement) взаимосвязаны и свидетельствуют о живом опыте тела — абсолютного «здесь», соотносимого с «там», причем и то, и другое неотъемлемо от собственного тела человека. Человеческое проживание (l'acte d'habiter), говорит Рикёр, «крепится» на чередующихся состояниях покоя и движения. «Проживаемое пространство» собственного тела и пространство общественное соотносятся с пространством геометрическим, для которого суще-

16 Там же. С. 258.

17 *Рикёр П.* Память, история, забвение. — М., 2004. С. 286.

18 Там же. С. 207.

ствуют лишь некие локальности, а не привилегированные места. «Само обитание протекает на границе проживаемого пространства и пространства геометрического»[19], а потому может быть осуществлено только в акте конструирования[20], как геометрическая сетка жизненного пространства.

Рикёр задается вопросами: «Кто мог бы оставаться за его пределами? И как продолжать мыслить формацию и трансформацию не таким вот образом нейтрализованных дискурсов, а отношений между репрезентациями и практиками?»[21] Переходя от «архива» к «археологии», Фуко призывал двигаться в сторону возможных сфер приложения его учения. Рикёр продолжает этот проект, отказавшись, однако, от идеи нейтральности «очищенной» области высказываний. Таким образом, Рикёр вновь обращается к традиции репрезентационизма.

Концептуальный «скачок», предпринимаемый Рикёром, заключается в переходе от понятия ментальности к понятию репрезентации. Ментальность — понятие одностороннее, поскольку здесь отсутствует респондент социального послания, оно не выражает множественный характер социального пространства и сводит событие к единственной функции — функции разрыва. Понятие же репрезентации выражает полифонию, дифференцированность и многообразную темпорализацию социальных феноменов. Репрезентирование (représentance), говорит Рикёр, конденсирует в себе все ожидания и требования исторической интенциональности, обозначая ожидание, связанное с историческим познанием конструкций, лежащих в основе реконструирования хода событий. Историческая репрезентация — отсутствующий образ присутствующей вещи. Это означает слияние эпистемологии истории с онтологией «бытия-в-мире».

Существует, говорит Рикёр, некоторая непосредственная уверенность человека в своем сознании, о которой говорил Декарт. Однако эта уверенность сомнительна как истина. Интенциональная жизнь индивида может иметь не только непосредственные смыслы. Изначальное несовпадение между уверенностью относительно сознания и истинным знанием о сознании как раз и порождает абстрактную возможность бессознательного: адекватность Я самому

19 Там же. С. 208.

20 См.: *Ricœur P.* Architecture et narrativité // Identità e Differenze: (Catalogue de la Mostra). — Milano, 1994.

21 *Рикёр П.* Память, история, забвение. С. 282. (Пер. Г. М. Тавризян.)

себе не дана изначально, к ней надо прийти. Здесь, считает Рикёр, сходятся Гегель и Фрейд: сознание не может стать целостным, а потому философия сознания невозможна. А гуссерлевская феноменология, хотя и неспособная окончательно развенчать «сознание», признает, что исследование конституирования отсылает к предконституированному и предданному. Рикёр отказывается от гуссерлианского рефлексивного подхода к сознанию, поскольку у Гуссерля бессознательное, к которому отсылает иррефлексивное, все еще способно стать сознательным. Именно поэтому французский философ отдает предпочтение фрейдовскому подходу: «Именно фрейдовский реализм является необходимым этапом в усвоении того, что рефлексивное сознание терпит поражение»[22]. Это поражение не является исключительно негативным; оно подготавливает сознание к переосмыслению своих необоснованных претензий.

Психоанализ только тем и занимается, что превращает бессознательное в непознаваемое, однако его эмпирический реализм свидетельствует именно о том, что бессознательное познаваемо в своих «репрезентативных репрезентациях». В этом отношении эмпирический реализм Фрейда есть реализм бессознательного представления, по отношению к которому влечение остается непознаваемым. Именно благодаря тому, что оно не касается вопроса о бытии влечений и остается в рамках (осознанных или неосознанных) представлений о влечении, фрейдовское учение не ограничивается реализмом непознаваемого. Фрейдовское бессознательное (в отличие от бессознательного романтиков) познаваемо по своему существу, поскольку «репрезентативные репрезентации» влечения принадлежат области означаемого и обладают такой же системой, как и речь. Нетрудно заметить, сколь сильное влияние со стороны лаканизма испытала концепция Рикёра.

Рикёр отмечает противоречивость ситуации с субъектом в психоанализе: с одной стороны, нам говорят, что философское место аналитического дискурса определено понятием археологии субъекта, а с другой — утверждают, что после Фрейда уже невозможно говорить о философии субъекта как философии сознания. Это означает, что рефлексия и сознание не совпадают друг с другом, и для того, чтобы обрести субъект, необходимо нанести урон сознанию. «Субъект — это не тот, о ком мыслят...»[23] Именно в этом заключается фрейдовский натурализм. Рикёр использует психоанализ так же,

[22] Там же. С. 146.

[23] Там же. С. 227.

как Декарт использовал аргументы скептиков против догматической трактовки вещи; психоанализ позволяет ему отделить друг от друга аподиктичность Я, иллюзии сознания и претензии Я.

Психоанализ, напоминает нам Рикёр, представляет собой регрессивную деконструкцию; никакого психического синтеза здесь нет. Это и позволяет психоанализу быть одной из многочисленных техник описания современного мира. Бессознательное, считает Рикёр, не есть что-то принципиально непознаваемое, оно открывается человеку не в созерцании и мышлении, но в акте воли. Можно сказать, что Рикёр развивает имплицитно присутствующую в учении Фрейда тенденцию, идущую от Ницше, чтения которого Фрейд, по его признанию, сознательно избегал, опасаясь его чрезмерного влияния на свое учение.

Рикёр считает, что в познании сущности человеческого бытия возможны три методологии: археологическая, телеологическая и эсхатологическая; им соответствуют как научные дисциплины психоанализ, феноменология духа и феноменология религии, представляющие собой различные способы интерпретации. Однако эти три методологии вполне совместимы, поскольку все они движутся в направлении онтологических корней понимания. Все они имеют право на существование только при условии взаимодополнительности. Таким образом, Рикер предпринимает попытку преодоления маргинального статуса психоанализа в ряду гуманитарных наук и включения его в традицию западной философии на равных правах с феноменологией, экзистенциализмом, герменевтикой, структурализмом, аналитической философией и т.п.

Конечно, Лакан в своем гневе против Рикера допускал обычные для него преувеличения. Конечно, ни «Конфликт интерпретаций», ни другие работы Рикера не являются «психоаналитическими». Рикер преследует собственные цели, далеко отходящие от лакановских. Однако справедливость требует признать то обстоятельство, что, обращаясь к психоанализу и к Фрейду, Рикер читает их через лакановские очки.

§ 3. ЛАКАН И ЭКО

Эко предпринял, как сам он признается, *симптоматическое* прочтение текстов Лакана, извлекая из текста только то, что Лакан *хотел сказать*, но не то, что *сказалось* вопреки его намерениям. При этом он рассматривает Лакана как философа, оперирующего философскими понятиями. Однако контекст эковской критики на-

много шире и охватывает весь структурализм. «В этой истории Лакан выступает только передатчиком идей, которые могли бы иметь хождение и развиваться и без посредничества лакановского психоанализа»[24].

Эко подверг структурализм критике на том основании, что философским следствием признания существования Структуры должно быть отрицание структурного метода познания реальности, а принятие идеи бинарной оппозиции в качестве метафизического принципа приводит к отмене самого понятия структуры. Поэтому, считает Эко, структурные модели маскируют «истину». Иными словами, структурализм, как и всякая философия, несет в себе некую идеологию. Идеология структурализма заключается в следующем: коль скоро реальность непознаваема, то 1) для того, чтобы познать ее, ее надо изменить — структурные модели становятся орудием практики; 2) задача познания состоит в манипулировании фиктивными образами реальности, что позволит исследователю достичь «истоков» этой реальности. Философские корни бинарного исчисления и соответствующей философии Эко находит у Г. Лейбница, который выделяет два элементарных понятия, постижимых «из самих себя», — Бог и Ничто или иначе Присутствие и Отсутствие.

В структурализме, который Эко рассматривает как диалектическую спекуляцию, любой элемент имеет значение лишь в той мере, в какой он является самим собой, а не другим элементом, на который он указывает и который он тем самым исключает. Таким образом, элемент получает значение не благодаря некой физической субстанции, но в силу своей «пустой» и замещаемой валентности. Однако для возникновения смысла необходим хотя бы один из членов оппозиции. «Оппозициональное отсутствие» становится заметным только «в присутствии какого-то присутствия», выявляющего первое. А очевидность присутствия обеспечивается субстанцией «плана выражения». Отсутствие, с которым имеет дело структурализм, отсылает нас к тому, что 1) важно не то, какая реальность стоит за утверждением или отрицанием, но то, что замещающие эти валентности сущности сопрягаются друг с другом; 2) утверждение или отрицание, как только они высказаны, обретают смысл лишь ввиду отсутствия другого элемента. Такая механика дает исследователю систематическую возможность узнавать то, что есть, по тому, чего нет: отсутствие сообщает нам, что на месте от-

[24] *Эко У.* Отсутствующая структура. С. 12.

сутствующего элемента появляется другой. Поэтому структурализм не интересуется статусом этих Присутствия и Отсутствия.

Однако философ неизбежно приходит к вопросу о существовании чего-то, объединяющего эти полюса. Теология, говорит Эко, решила бы этот вопрос очень легко: поскольку Бог есть полнота присутствия, ему неведомы проблемы коммуникации: все сущее объемлется его взглядом в единый миг. А вот человек, который не в состоянии охватить все единым взглядом, вынужден прибегать к сообщениям. Собственно, именно этот недостаток познавательных способностей у человека и делает коммуникацию чередованием знаемого и незнаемого. Или иными словами: коммуникация существует потому, что есть известное и неизвестное.

Человек, наделенный этой обделенностью, представляет собой «рану» (beance), зияние. Он вступает в коммуникацию потому, что всегда находится в «другом месте», на стороне Отсутствия. Человек не использует оппозициональные различия как инструмент; он сам онтологически укоренен в различии. Всякий философский дискурс, напоминает Эко, исходит из Отсутствия. Здесь Эко обращается к мысли Хайдеггера: мышление есть мышление учреждающего человека различия, в котором он познает Отсутствие, которым сам же и является; Присутствие же от человека далеко, поскольку он всегда находится в «другом месте». Бытие «раскрывается» через язык: оно говорит через человека посредством языка. «Не я говорю на языке, но меня проговаривает язык»[25]. Не человек думает на каком-то языке, но язык мыслит себя в человеке. «Плетения» языка передают отношения человека с бытием — отношения различия и членения. Философствовать, говорит Эко, значит мыслить различие как таковое, то есть признавать зависимость человека от того, что учреждает его своим отсутствием, позволяя человеку постигать себя лишь средствами апофатики. Все это означает, что язык всегда существует «до», обосновывая все остальное, а следовательно, никакие «позитивные» исследования по выявлению его законов невозможны. Сигнификативная цепь не поддается структурированию, поскольку сама является истоком Структуры. Если человек «обитает в языке», а всякое понимание бытия проходит через язык, никакая наука о функционировании языка невозможна, ведь постичь функционирование мира можно только через язык.

«Онтологический структурализм», рассуждает Эко в терминах диалектического материализма, выводит из «надстроечных» явле-

[25] Там же.

ний (accadimenti sovras-trutturali) явления «базисные» (strutturali). Инструментарий становится причиной того явления, для исследования которого этот инструментарий был разработан. Философские абстракции «различия» и «отсутствия» превращаются в «присутствие». Поэтому оказывается, что язык предшествует человеку и учреждает его как такового и к тому же «проговаривает человека» согласно тем законам, которые человек познать не в силах. Так онтология языка умерщвляет семиотику, а место последней занимает поэзия. Таким образом, считает Эко, семиотика не может одновременно быть оперативной исследовательской техникой и заниматься познанием Абсолюта. Главный вопрос, которым должна заняться семиотика: «кто говорит?». Название известнейшей работы Эко «Отсутствующая структура» обозначает философскую позицию автора[26].

Как и Р. Барт, Эко склонен рассматривать все культурные феномены как факты коммуникации. Категорически отвергая метафизику некоего Кода Кодов, Эко стремится показать, что всякий коммуникативный акт перенасыщен социальными и историческими кодами и зависит от них. При этом Эко вновь и вновь напоминает нам, что не мы говорим с помощью языка, но язык говорит с нашей помощью.

Психология, генетика, нейрофизиология и другие науки так же, как и семиология, при описании коммуникативных процессов пользуются бинарным методом, заимствованным у математической теории информации: от 1 к 0, от «да» к «нет» и т.п. Узнавая, какое из двух событий («да» или «нет») имеет место, мы получаем элементарную единицу информации — бит, то есть «бинарный сигнал» (binary digit). Теория информации по необходимости принимает в расчет равновероятность на уровне источника — энтропию. Из-за энтропийного стремления элементов любой системы в коммуникационном акте возникает необходимость ввести упорядочивающее действие кода. Код ограничивает комбинационные возможности задействованных элементов и число самих этих элементов; кроме того, в ситуацию равновероятности источника вводится система вероятностей. Это позволяет сократить информационные

[26] Впрочем, позиция Эко противоречива, что признает и сам автор, говоря: «...Если побуждаемый желанием вынести окончательный вердикт читатель захочет спросить себя, что за книгу он держит в руках, структуралистскую или антиструктуралистскую, то пусть знает, что автор заранее согласен с обоими ярлыками». (Там же. С. 39.)

возможности источника и резко увеличить возможность передачи сообщений. Эко определяет код как систему, которая устанавливает 1) репертуар противопоставленных друг другу символов, 2) правила их сочетания и 3) окказионально взаимооднозначное соответствие каждого символа одному определенному означаемому. При этом все понятия информационной теории являются относительными, и сам код по сравнению со сформированным на его основе сообщением характеризуется определенной энтропией.

Схема, описываемая теорией информации, безупречно работает, если 1) есть источник информации и передающее устройство с заложенным в нем кодом; 2) приемником информации является устройство, однозначно реагирующее на поступающие сообщения; 3) приемник и передатчик настроены на один и тот же код; 4) передающее и принимающее устройства не способны «усомниться» в правильности кода. В машинной коммуникации эти условия нетрудно соблюсти. Однако когда в коммуникации участвует человек, источник и передатчик могут совмещаться (я являюсь источником информации и намереваюсь сообщить ее кому-то другому). Кроме того, отправитель или адресат, будучи людьми, могут испытывать сомнения в правильности кода. Здесь, говорит Эко, мы переходим от мира сигнала к миру смысла. И теперь следует говорить о процессе означивания, поскольку сигнал в этом случае — не просто ряд дискретных единиц, которые описывает кибернетика, но значащая форма, которую адресат должен наполнить значением. Эко называет «смыслом» динамический процесс, при котором отношения между символом и его значением меняются (разрастаются, усложняются, искажаются).

Понятие кода, считает Эко, соответствует понятию структуры. Структура же представляет собой модель, выстроенную на упрощениях реальности, что позволяет рассматривать явление с одной-единственной точки зрения. Иными словами, сама по себе структура не существует, но представляет собой продукт целенаправленных действий исследователя. Вместе с тем структура является способом действовать, дающим возможность именовать различные вещи сходным образом. Эко обвиняет структурную антропологию в том, что она неправомерно использует сконструированные ею структуры: прибегая к упрощению, структурная антропология описывает систему какого-либо языка; затем она сравнивает эту систему с системой другого языка и, допустив новые упрощения, находит общую для обоих структуру; затем находят структуру, общую для языков и систем родства, и, в конце концов, приходят

к универсальному Коду Кодов, управляющему любым (как культурным, так и биологическим) поведением. При этом структурная антропология не «обнаруживает» объективно существующую структуру, но выстраивает ее и изобретает в качестве гипотезы и теоретической модели. Таким образом, гипотетическая конструкция наделяется онтологическим значением. Стремясь избежать ошибки структурализма, Эко говорит, что код — это структура, представленная в виде модели и выступающая как основополагающее правило при формировании сообщений, которые именно благодаря этому и становятся таковыми, и только с этой оговоркой признает, что все коды могут быть сопоставлены между собой на базе более простого и всеобъемлющего кода.

В русле этой критики структурализма Эко предпринял атаку на Лакана. Лакан для него — «ортодоксальный» структуралист, однако его деятельность раскалывает структурализм изнутри. Основной упрек все тот же: как и прочие структуралисты, Лакан обнаруживает в качестве «последнего предела» Структуру как Код Кодов, причем у Лакана по преимуществу этот предел обнаруживается как Отсутствие.

Тот Другой, который *говорит мной*, есть ни что иное, как Логос или Дух, манифестирующийся в бессознательном, поскольку бессознательное — это дискурс *Другого*, то есть язык как детерминирующая структура. Детерминирующей структурой язык делает бинарная структура, выявленная Соссюром. Лакановский психоанализ опирается лишь на комбинаторику означающих, поэтому «структура детерминации сама строго детерминирована»[27]. По мысли Эко, лаканизм разрешает параллелизм Леви-Строса, вводя концепт бессознательного. Однако в то же время, будучи направлен на выявление общей структуры детерминации, лакановский дискурс тяготеет к универсализму самого скверного характер, ведь, если всякий дискурс сводится к речи *Другого*, приходится прибегать к единому механизму такого сведения. Лаканизм раз за разом доказывает одну и ту же гипотезу[28]. Кроме того, описать эту бесконечно воспроизводимую комбинаторику можно только в категориях какого-то метаязы-

[27] Там же. С. 424.

[28] «Самое поразительное открытие, которые мы совершим, структуралистски прочитав “Царя Эдипа”, будет заключаться в том, что у царя Эдипа эдипов комплекс; ну а если при прочтении обнаружится еще что-то, то это что-то окажется чем-то *лишним*, привеском, непрожеванной мякотью плода, не дающей добраться до косточки “первичной детерминации”». (Там же. С. 427.)

ка, который бы ее сам выявлял и сам же обосновывал. Однако для дискурса *Другого* такого метаязыка найти невозможно, ведь, кроме дискурса *Другого*, никакого другого дискурса быть не может. Поэтому Лакану приходится пользоваться намеками, которые косвенно указывают на *Другого* и тут же позволяют ему спрятаться. На месте метаязыка, то есть того, что хоть что-то могло бы нам сообщить, оказывается Отсутствие. И тогда Лакану приходится понимать Отсутствие в хайдеггеровском смысле, как такое бытие, которое есть чистое различие, а значит, выйти за пределы структурной методологии.

Идея *зияния* или *отсутствия* в дискурсе Лакана оказывается залогом онтологической фундаментальности, сводя все различия и оппозиции к метафоре. Фонология говорит нам, что для возникновения смысла необходимо наличие одного из членов оппозиции. Если его нет, то и отсутствие другого не обнаруживается. У Лакана же, напротив, всякая представленная вещь обладает смыслом лишь постольку, поскольку выявляет само *отсутствие*, обессмысливая наличествующее. Именно это конститутивное *отсутствие* формирует цепочку означающих. «Не-бытие это не провал между двумя членами оппозиции, оно — источник всех возможных оппозиций»[29]. Здесь сам субъект открывает свою бытийную недостаточность, а зияния в цепочке означающих удостоверяют прерывность структуры субъекта. Дискурс определяется смысловыми «дырами».

Таким образом, говорит Эко, «случай Лакана высвечивает тупики онтологического структурализма, ибо, как только структурный дискурс доводится до логического конца, Другой, тот самый, которого хотели изловить, ускользает окончательно, оборачиваясь Различием и Отсутствием, мы тем самым признаем, что никакое структурирование дальше невозможно. Проведя последовательную дедукцию собственных оснований, онтологический структурализм испускает дух, и рождается чистая онтология без каких-либо признаком структурализма»[30]. Действительно, Лакан в 1960-х гг. отказывается от структурализма и переходит на позицию постструктурализма.

В начале 1970-х гг. «Отсутствующая структура» вышла на французском языке. В культурной жизни Франции тогда господствовал лаканизм, а потому несколько издателей отказались печатать книгу Эко. Однако его поддержали те, кто не разделял лаканистских

[29] Там же. С. 434.

[30] Там же. С. 442.

убеждений. На Эко обрушился гнев лаканистов, однако сам Лакан отнесся к его критике на редкость благодушно[31]. В самом деле, Лакану не на что было сетовать. Протестовать могли те, кому была дорога мифическая фигура Лакана-структуралиста, самого же его критика Эко, проясняющая фундаментальные основания его учения, не задела.

§ 4. ЛАКАН И ШКОЛА «АНАЛИЗА ДИСКУРСА»

Традиция, получившая название «анализ дискурса», сформировалась во Франции в середине 1970-х гг. и имела, по выражению П. Серио, характер «поперечного» по отношению к общему направлению научного подхода[32]. Возникновение этого течения, манифестом которого стала книга М. Пешё «Прописные истины»[33] (1975), связано с разрывом единой программы французских «левых». Опираясь на идеи Альтюссера, Пешё обнаружил тесную связь вопроса о субъекте дискурса с вопросом об «обращении» субъекта в идеологии и поиском соотношения с субъектом бессознательного. Основными понятиями «анализа дискурса» стали «интердискурс» (дискурс происходит из дискурсного всегда-уже-здесь существовшего), «преконструкт» («оно говорит» всегда «до», «вне» и независимо) и «интрадискурс» (неутвержденная предикация предшествует утвержденной и господствует над ней).

В «Автоматическом анализе дискурса»[34] (1969) Пешё предпринял критику гуманитарных и общественных наук. При этом он утверждал, что дисциплины, сосредоточенные на психологическом субъекте и при этом не признающие своей связи с идеологией, не имеют права называться научными. Исследование Пешё должно было стать «машиной для чтения», освобождающей процесс чтения от субъективности, что предполагало разработку теории дискурса, способной стать общей теорией производства эффектов значения в тесной свя-

31 «...Единственным человеком, в котором я никогда не замечал ни враждебности, ни желания прервать знакомство — почему-то во Франции такое желание фатально сопутствует расхождению во мнениях, — но, напротив, только искреннюю благожелательность, был сам Жак Лакан». (Там же. С. 13.)

32 *Серио П.* Как читают тексты во Франции. С. 33.

33 *Pêcheux M.* Les vérités de la Palice: (Linguistique, sémantique, philosophie). — P., 1975. См. также: *Maldidier D.* (Re)lire Michel Pêcheux aujourd'hui // Pêcheux M. L'inquiétude du discours. — P., 1990. P. 7–91.

34 *Pêcheux M.* Analyse automatique du discourse. — P., 1969.

зи с теорией идеологии и учением о бессознательном. Дискурс, считает Пешё, не следует отождествлять ни с эмпирической речью, производимой субъектом, ни с текстом. Дискурс у Пешё — соссюровская речь (с присущей ей дихотомией «язык/речь»), освобожденная от субъективных импликаций. Это система, несводимая ни к лингвистическому порядку, ни к порядку психологическому, то есть к свободному картезианскому субъекту. Значение текста, утверждает Пешё, конституируется только в соответствии с условиями его производства и толкования. Таким образом, текст не формируется связующими его элементами. Такой ход размышлений приводит Пешё к созданию концепта интердискурса. Этот подход порождает и критическое отношение автора к слишком широкому использованию понятий лингвистики в гуманитарных науках. Лингвистика игнорирует общественные отношения, а потому не может стать наукой о человеке. Эта критика распространяется и на структурализм, претендующий на роль универсального метода гуманитарных и общественных наук. Пешё предлагает собственную альтернативу — «дискурсную семантику», не выводимую исключительно из лингвистики.

Связь между «значениями» конкретного текста и социально-историческими условиями возникновения этого текста как раз и конституирует сами эти значения, считает Пешё. Таким образом, дискурс эксплицитно связан с идеологией, а идеологические формации[35] содержат в своем составе формации дискурсные. Теория Пешё была созвучна современным ей работам Альтюссера и Ж. Кангийема. Альтюссер в то же время рассматривал идеологический аппарат как средство воспроизводства общественных отношений в руках господствующего класса.[36] Связь языка с идеологией к на-

35 «Мы используем термин *идеологическая формация*, чтобы характеризовать некий элемент, могущий выступать в качестве силы, противопоставленной другим силам в идеологической ситуации, характерной для данной общественной формации в данный момент времени: таким образом, каждая идеологическая формация представляет собой сложную совокупность позиций и репрезентаций, которые не являются ни «индивидуальными», ни «универсальными», но более или менее непосредственно соотносятся с *классовыми позициями*, для отношений между которыми характерны конфликты» (*курсив авторов*. — **А. Д.**). (*Арош К., Анри П., Пешё М.* Семантика и переворот, произведенный Соссюром: (язык, речевая деятельность, дискурс) / Пер. Б. П. Нарумова // Квадратура смысла. С. 150.)

36 *Althusser L.* Idéologie et Appareils idéologiques d'État // La Pensée. 1970. №.151. P. 3–38.

чалу 1970-х представлялась большинству французских интеллектуалов несомненной. В то же время метод «автоматического анализа» позволял Пешё «взорвать» целостность пишущего или читающего субъекта, что в очередной раз сближало его с тезисом Альтюссера о том, что именно идеология превращает индивидов в субъектов. Субъект сам по себе не является уникальным; он производит уникальное только в связи с языком. Точно так же язык становится уникальным лишь в связи с субъектом. Это и есть эффект идеологии.

В середине 1970-х гг. М. Пешё и П. Анри[37] сформировали концепт преконструкта, который обозначает точку схождения дискурса и языка. Синтаксические структуры, допускающие существование элементов дискурса, представляют собой следы предшествующих конструкций, то есть комбинации языковых элементов, сформированные в «прошлых» дискурсах[38]. Преконструкт представляет собой «сырье» для «дискурсных формаций», и именно с ним для субъекта связывается эффект очевидности[39]. (Нетрудно заметить сходство мысли Пешё с идеями Р. Барта и Ю. Кристевой.) «...Мы можем, — говорит Пешё, — рассматривать эффект преконструкта как дискурсную разновидность расхождения, посредством которого к индивиду обращаются как к субъекту... при том, что он «всегда—уже-субъект»[40]. Порождение эффекта значения внутри дискурсной формации приводит к так называемому «эффекту Мюнхгаузена» — иллюзии субъективности, представляющей дело таким образом, будто субъект и есть источник смысла[41]. Антропоцентризм в линг-

37 *Henry P.* Le Mauvais Outil: langue, sujet et discourse. —P., 1977.

38 «Принадлежность слов или цепочек слов к данному дискурсу в процессе его производства: во всех случаях отсылки к другому, уже существующему, дискурсу», — пишет Ж. Отье-Ревю. (*Отье-Ревю Ж.* Явная и конститутивная неоднородность: (К проблеме другого в дискурсе) / Пер. И. Л. Микаэлян и И. Б. Иткина // Квадратура смысла. С. 57.) При этом «место «другого дискурса» не рядом с дискурсом, а внутри самого дискурса». (Там же. С. 72.)

39 *Fuchs C., Pêcheux M.* Mises au point et perspectives à propos de l'analyse automatique du discours // Langages. 1975. №.37.

40 *Пешё М.* Прописные истины: (Лингвистика, семантика, философия.) / Пер. Л. А. Илюшечкиной // Квадратура смысла. С. 262.

41 «...Эти теории чаще всего отражают обязательную иллюзию (illusion nécessaire, термин П. ле Гоффика — А. Д.), формирующую субъекта, т.е. они ограничиваются *воспроизведением на теоретическом уровне этой иллюзии личности субъекта*, представляя субъекта акта производства высказывания как носителя выбора, намерений, решений и т.п. в традиции Балли, Якобсона, Бенве-

вистике поощряет эту иллюзию, требуя «необходимой» формирующей иллюзии субъекта. В этой иллюзии субъект дискурса оказывается источником субъекта дискурса; это похоже на то, как барон Мюнхгаузен вытаскивал себя из болота за волосы. Критикуемая Пешё лингвистика к тому же вообще не желала говорить о дискурсе. Этот момент очень точно подметил Ж.-Ж. Куртин, который говорит, что разрыв между системой языка и говорящим субъектом, порожденный соссюровской дихотомией и нашедший свое развитие в трудах Н. Хомского, придал особую форму научному предмету современной лингвистики, которая состоит в отделении порядка языка от порядка дискурса; «дискурс выступает только в роли некоего отброса, объекта, лишенного гражданства; ценой потери дискурса заплачено за основательность в теориях языка»[42].

Критикуя теории Р. Якобсона и Э. Бенвениста, Пешё говорит о «двух забвениях»: «забвение №.1» состоит в том, что субъект отторгает тот факт, что смысл формируется во внешнем по отношению к нему процессе; «забвение №.2» — в том, что субъект акта высказывания устанавливает границу между «высказанным» и «невысказанным». Против этих «забвений» в лингвистике и выступает Пешё, говоря о том, что дискурсная формация организуется и ограничивается внешними по отношению к ней факторами, следовательно, факторами, которые в ее рамках строго не формулируются, так как сами ее определяют. Эти факторы внешнего влияния на организацию дискурсной формации, предупреждает Пешё, ни в коем случае не должны смешиваться с субъективным пространством акта производства высказывания, воображаемым пространством, которое обеспечивает субъекту возможность «перемещения внутри системы переформулирования» таким образом, чтобы он постоянно мог возвращаться к тому, что он формулирует.[43] П. Серио[44] отмечает влияние психоанализа на теорию Пешё: оппозиция двух «забвений» есть оппозиция зон, в которых они проявляются, — предсознательное для «забвения №.2» и бессознательное для «забвения №.1». И,

ниста... (*курсив автора. — А. Д.*)». (*Пешё М., Фукс К.* Итоги и перспективы. По поводу автоматического анализа дискурса / Пер. И. Ю. Доброхотовой // Квадратура смысла. С. 116.)

42 *Куртин Ж.-Ж.* Шапка Клементиса: Заметки о памяти и забвении в политическом дискурсе / Пер. И. Н. Кузнецовой // Квадратура смысла. С. 97.

43 *Пешё М., Фукс К.* Итоги и перспективы. По поводу автоматического анализа дискурса. С. 118.

44 *Серио П.* Как читают тексты во Франции. С. 43.

конечно же, «воображаемое», о котором говорит Пешё, пришло из учения Ж. Лакана. Противопоставление между двумя «забвениями» связано с противопоставлением между эмпирической ситуацией, в которой находится субъект (и для которой характерно воображаемое отождествление лакановского «другого» с собой) и процессом интерпелляции-субъектизации субъекта (соотносящегося с лакановским «Другим»). Иными словами, «отношение между двумя типами «забвения» сводится к отношению между (несубъективными) условиями существования субъективной иллюзии, с одной стороны, и субъективными формами ее реализации — с другой»[45]. «Неравноправие» двух типов «забвения» соответствует такому отношению подчинения, которое Пешё и Фукс выражают в девизе: «Неутверждаемое предшествует тому и управляет тем, что утверждается»[46].

Французский «анализ дискурса» вообще многим обязан Лакану. «Когда человек говорит, что сквозь ткань его собственных слов всегда проскальзывают «другие», «чужие» слова, — пишет Ж. Отье-Ревю, — всегда имеется в виду, что сама материальная структура языка позволяет, чтобы в линейности речевой цепочки слышалась непредумышленная полифония всякого дискурса, через которую анализ и может пытаться выявить следы бессознательного»[47]. Таким образом, именно «параноидная» языковая личность, открытая Лаканом, становится здесь объектом анализа. Субъект, рассматриваемый «анализом дискурса», не является однородной сущностью, внешней по отношению к производству речи; это комплексная структура, становящаяся в речевой деятельности. У этого субъекта нет «центра» за пределами воображаемого, так что и внешний мир находится внутри субъекта[48].

45 *Пешё М., Фукс К.* Итоги и перспективы. По поводу автоматического анализа дискурса. С. 118. См. также: *Herbert T.* Pour une théorie générale des idéologies // Cahiers pour l'analyse. 1968. №. 9 (Herbert — псевдоним Пешё); *Robin R.* Histoire et linguistique. — P., 1973. P. 100.

46 Там же. С. 119. См. также: *Culioli A., Fuchs C., Pêcheux M.* Considérations théoriques à propos du traitement formel du langage. — P., 1970.

47 *Отье-Ревю Ж.* Явная и конститутивная неоднородность. С. 80. «Точка, где сходятся... концепции дискурса, идеологии, бессознательного, которые теории высказывания не могут игнорировать без риска для лингвистики, — это утверждение, что *структурно внутри* субъекта, в его дискурсе, принципиально *имеется Другой*» (*курсив автора*. — **А.** Д.). (Там же. С. 81.)

48 *Clément C.* «Le moi et la deconstruction du sujet» / «Moi» // Encyclopedia Universalis. — P., 1972. Pp. 172–175. Здесь, считает Ж. Отье-Ревю, «несмотря на проти-

Псевдоочевидность значения, говорит Пешё, тесно связана с псевдоочевидностью субъекта. Таким образом, идеология и бессознательное построены аналогично и имеют свойство скрывать свое существование внутри собственного функционирования, вплетая первое в ткань субъективных «очевидных» истин. Вновь мы сталкиваемся со «смертью субъекта», возвещенной Бартом еще в «Мифологиях». Значение и субъект, утверждает Пешё, производятся в истории и детерминированы историческим дискурсом. Дискурс всегда соотносится с «уже сказанным» и «уже услышанным». Поэтому в любом дискурсе присутствуют следы дискурсных элементов предшествующих дискурсов, субъекты которых забыты. Поэтому всякий дискурс обязательно есть интердискурс — идеологическим и дискурсным пространством, в котором разворачиваются дискурсные формации с присущими им отношениями господства, подчинения и противоречия.

Понятие «дискурсная формация» Пешё заимствовал из «Археологии знания» Фуко и постарался соотнести с терминами Альтюссера «общественная формация» и «идеологическая формация». Дискурсная формация у Пешё всецело определяется историческими условиями, базируется на силовых отношениях и принадлежит той или иной конъюнктуре, а потому не может быть рассмотрена типологически. Это то, что может быть сказано в определенной идеологической формации. Смысл становится «внутри» дискурсной формации, а это значит, что последняя всегда гетерогенна. В то же время нельзя не заметить позитивистской основы «анализа дискурса», ведь здесь «речь рассматривается не как данность, а как факт»[49].

Дискурсная формация всегда скрывает за прозрачностью образуемого в ней смысла противоречивую объективность интердискурса. Этот последний, будучи вплетен в комплекс идеологических формаций, сообщает субъекту свою «реальность» как набор «очевидных» истин и значений. Таким образом, интердискурс детерминирует

вoположную политическую ориентацию, антипсихиатрия Р. Лэнга (sic!), который осуждает порабощающую роль социального окружения в происхождении «разделенного Я», и, с другой стороны, адаптационная эго-психология, стремящаяся построить автономное «сильное Я», которое бы «вытеснило Это», в действительности объединяются как братья-враги в непонимании фрейдовского бессознательного и децентрализованного субъекта, которого оно структурирует». (*Отье-Ревю Ж.* Явная и конститутивная неоднородность. С. 81.)

49 *Пульчинелли Орланди Э.* К вопросу о методе и объекте анализа дискурса / Пер. Б. П. Нарумова // Квадратура смысла. С. 197.

субъекта, в то же время скрывая его подчиненность под видимой независимостью. Превращение индивида в субъекта осуществляется в доминирующей над ним дискурсной формации, и эта идентификация, образующая воображаемое единство субъекта, основана на том, что формирующие черты субъекта элементы интердискурса вписаны в сам дискурс. Совокупность явлений кореференции, обеспечивающих «нить дискурса» (то есть функционирование дискурса по отношению к нему самому), Пешё назвал интрадискурсом. Интрадискурс — это пространство, в котором форма-субъект забывает, что в ее дискурсе присутствует интердискурс.

Опираясь на идеи Альтюссера, Пешё и К. Фукс считают, что «отождествлять идеологию со сферой дискурса невозможно»[50] — это привело бы к созданию идеалистической концепции идеологии как сферы идей и речевых произведений. Теория дискурса не может заменить собой теорию идеологии или теорию бессознательного. Дискурс как вид принадлежит роду идеологии. Составляющими идеологических формаций выступают одна или несколько формаций дискурсных; эти последние как раз и определяют, что может быть и что должно быть сказано в данных обстоятельствах с определенной позиции[51]. Можно сказать, что слова «изменяют свой смысл» при переходе от одной дискурсной формации к другой. Таким образом, каждая дискурсная формация поддерживает определенные специфические условия производства (conditions de production). Именно в этом смысле Пеше понимает слова Альтюссера о том, что «идеология превращает индивида в субъект». При этом следует помнить, что производственные отношения не являются чем-то застывшим и вечным; они постоянно воспроизводятся и трансформируются (здесь «анализ дискурса» ни в чем не грешит против основных принципов исторического материализма). Субъект не существует без идеологии, а дискурс не существует без субъекта.

В исследовании дискурсивных формаций сторонники «анализа дискурса» раз за разом возвращаются к идеям и понятиям Фуко. Так, Ж. Гийому и Д. Мальдидье утверждают, что сегодня анализ дискурса опирается на «архив» и «язык» как две материальные основы. «Архив», говорят эти авторы, представляет собой не совокупность

[50] *Пешё М., Фукс К.* Итоги и перспективы. По поводу автоматического анализа дискурса. С. 107.

[51] См.: *Haroche C., Henry P., Pêcheux M.* La sémantique et la coupure saussurienne: langue, langage, discours // Langages. 1971. №.24. P. 102.

текстов, созданных обществом, и не институционное окружение, позволяющее сохранить следы события. «Архив» — это «механизм, построенный по определенному принципу, который создает различные конфигурации элементов»[52]. Механизм архива задает порядок своего собственного формирования. Смысл с точки зрения «архива» складывается из всего разнообразия содержащихся в этом «архиве» текстов и специфических механизмов конкретного «архива». Эта точка зрения, считают Ж. Гийому и Д. Мальдидье, позволяет не увеличивать количество смыслов текста, но детерминировать смысл за счет ограничения в описании семантики высказывания. В то же время с точки зрения языка смысл формируется не только через лексические механизмы, но и через механизмы синтаксические, а также механизмы формирования высказывания. Таким образом, «двоякая материальность архива и языка образует основу анализа дискурса»[53].

Идеи М. Пешё (скончавшегося в 1983 г.) оказали сильнейшее влияние на гуманитарные науки нашего времени. Конечно, сегодня уже невозможно принимать их в неизменном виде. Однако, как замечает П. Серио, «в гуманитарных науках Франции отныне укоренилась, став центральной и устойчивой, мысль о непрозрачности языка, и эта непрозрачность отнюдь не является недостатком, а priori подлежащим уничтожению; напротив, эта непрозрачность служит непосредственной составляющей всякой языковой деятельности»[54].

§ 5. ЛАКАН И ГВАТТАРИ

Феликс Гваттари в равной мере принадлежит как к лакановской школе, так и к движению институциональной психиатрии. Испытав значительное влияние Лакана и побывав на его кушетке, он вскоре отошел от лаканизма, чтобы выработать собственное учение, во многом отталкивавшееся от лакановского. Когда первый том «Капитализма и шизофрении» Гваттари и Делёза получил оглушительный успех, Лакан, по своему обыкновению, заговорил об использовании его идей. Однако в этом случае можно было говорить лишь

[52] *Гийому Ж., Мальдидье Д.* О новых приемах интерпретации, или Проблема смысла с точки зрения анализа дискурса / Пер. И. Ю. Юдиной // Квадратура смысла. С. 127.

[53] Там же.

[54] *Серио П.* Как читают тексты во Франции. С. 52.

о негативном отталкивании, впрочем, весьма продуктивном. Гваттари, по его собственному признанию, в двадцать пять лет одновременно был марксистом, фрейдистом, лаканистом и анархистом, да и впоследствии продолжал кочевать между школами и партиями. Он хотел придать терапевтическому учреждению активную политическую функцию, создав, по выражению Делёза, «монстра» — институциональный психоанализ, — который не является ни фрейдовским психоанализом, ни клинической практикой, ни тем более групповой динамикой и который представляет собой машину по производству и выражению желания[55]. Пользуясь выражением Н. Буриа[56], можно сказать, что Гваттари довел до кипения те структуры, которые заморозил Лакан, отказавшись от «кристаллизации» структурализма.

Выступая против «фрейдо-лакановского догматизма», Гваттари стремился к «метамоделированию», в котором модель не задается заранее, но обосновывается всякий раз заново, в зависимости от специфики опыта психоаналитика. Такой «гетерогенной практикой» стал шизоанализ. «Всякое заболевание представляет собой целое созвездие отличных один от другого миров, свой особенный театр, и метамоделирование состоит в том, чтобы создать инструментарий, позволяющий охватить эти разнообразие, особенность и разнородность»[57]. Эта позиция в своем основании является лаканистской. Но если Лакан полагал, что аналитик находит опору в себе самом и в своей практике, то Гваттари искал «онтологической псевдогарантии» в метамоделировании. Лакановская модель в этом свете имеет два недостатка: во-первых, она испытывает нехватку «онтологической гетерогенности», унифицируя отдельные бытийные области, а во-вторых, неспособна абстрагироваться от специфики машинных элементов. Парадоксальным образом лаканизм одновременно и чересчур отвлечен, и отвлечен недостаточно.

Гваттари многое перенял у Лакана, но все перенятое он пересмотрел в соответствии с задачами шизоанализа. Отказываясь от лаканизма, мысль Гваттари обогащается им. Так, лакановское желание из метафизического превращается у него в естественно-научное, соединяя в себе энергийность и дискурсивность. Желание не имеет

[55] См.: *Guattari F.* Psychanalyse et transversalité: (Essais d’analyse institutionnelle). — P., 1974.

[56] *Bourriaud N.* Le paradigme esthétique // Chimères. 1994. №.21.

[57] См.: Vertige de l’immanence. Interview de Félix Guattari par John Johnston, réalisée en juin 1992 // Chimères. 2000. №.38.

отношения к «недостатку»; Гваттари порывает с хайдеггеровской онтологией *подручного*. Однако параллель с лакановским пониманием *нужды*, имеющей конкретные цели и принципиально удовлетворимой, и *желания*, неудовлетворимость коего яснее всего выражена в концепте Реального, сохраняется.

Гваттари критикует Лакана за приверженность соссюровской бинарной оппозиции. Существует, говорит он, множество различных планов значения, в том числе и такие, в которых можно проследить четкую оппозицию означающее/означаемое. Однако гораздо чаще психоаналитику приходится сталкиваться с такими планами, в которых отношение между содержанием и выразительной формой имеет совсем иной характер, а оппозиция означающее/означаемое не играет важной роли. Впрочем, Лакан, как мы знаем, вовсе не был приверженцем соссюровского бинаризма; напротив, он стремился освободить означающее от означаемого, и мысль Гваттари о том, что однозначной связи между скрытым содержанием и выражением нет, была высказана именно Лаканом. Однако Гваттари развивает учение о *машинности*, преодолевающее этот бинаризм, чего у Лакана не было.

Гваттари стремится «реабилитировать означаемое». Любые ссылки на «первичные» механизмы означивания сводятся к установлению логики, трансцендирующей движения означивания и задающей им произвольные закономерности. А между тем восприятие любого визуального объекта предполагает дискурсивное чтение, обусловленное определенным выразительным планом: ребенок, первобытный человек, наивный дилетант или компетентный специалист пользуются различными моделями дискурсивного чтения. Любая выразительность, утверждает Гваттари, носит не структурный, системный или математический (в смысле лакановской «матемы») характер, но имеет изначально в своем основании микрополитическую оппозицию, связанную с «планами», создающими логические связи и осуществляющую диаграмматическую функцию. Таким образом, на месте оппозиции «означающее/означаемое» оказывается некоторый «план», в который входит некоторое количество выразительных элементов и элементов содержания. Все смыслы возникают как эффекты территориализации элементов избыточной «машинности». При этом не существует никакого прогнозируемого или скрытого равновесия между элементами выражения и содержания. В соссюровских терминах можно сказать, что есть серия означаемых и серия означающих, между которыми возникают связи, что и создает «план» машинности. При

этом связь не является линией структурного корреспондирования, само корреспондирование конституируется тем или иным планом, который может возникнуть, а может и не возникнуть. Понимать это надо в том смысле, что означаемые могут создавать свой собственный план, а могут «взрывать» его, как это происходит в параноидальном бреде. Вместо означаемых, говорит Гваттари, мы находим машинные типы, составляющие содержательные планы как субъективные невещественные «миры». Такое производство возможных событий обусловлено не тем, что за всем этим стоят различные индивиды со своими индивидуальными особенностями. Ссылки на индивида, считает Гваттари, здесь неуместны и излишни. Такое производство может представлять собой не индивида, а картину, научную концепцию, природный пейзаж, который в определенном плане функционирует как машина.

Самое скверное в учении Лакана, подчеркивает он, — «иллюзия означающего» (illusion du signifiant), унаследованная от структурного языкознания и представляющая собой злоупотребление теорией информации в системных теориях. Это злоупотребление ведет к «иллюзии существования» (illusion de l'être), столь характерное для эпохи Сартра. Гваттари стремится выработать такую систему анализа, которая не исходила бы из предубеждений в отношении означающего, теории информации или имплицитной теории существования. Гваттари стремится избежать представления о привилегированной позиции означающего. Свою позицию он считает не научной, трансцендентальной или критической, но феноменологической, каковая, по его мысли, наиболее близка «мирам» ребенка, фантастики или архаичных обществ. Концепция Гваттари — не научная претензия, но своего рода «семиотические леса», позволяющие подступиться к экономии бессознательного желания.

Гваттари замечает, что речь здесь должна идти о сознании, а не о субъекте, поскольку он опасается смешения своей концепции с учением Лакана, у которого означающие отсылают к другим означающим, образуя в этой всеобщности субъективность. Гваттари же полагает, что на деле происходит субъективация потоков, создающих территории в этологическом смысле, а также перцептивные территории и тела. Все эти территории принадлежат телу, которое, в свою очередь, конституируется перцептивными отношениями. Это и есть сознание присваивающее, апроприативное. Когда Лакан говорит о языке, подчеркивает Гваттари, он имеет в виду язык как территорию. И, несмотря на критичное до неприязни отношение к Лакану, он соглашается с этим определением, но вновь заявляет,

что речь идет не о категории означающего. Хотя апроприация связана с операцией перцептивного сознания, это вовсе не предполагает привилегии означающего. Означающие не составляют «вещественный поток», наоборот, синтагматизация территорий как операция перцептивного сознания проецируется на системы «потока», выделяя в них то, что станет сигналетическими потоками (flux signalétiques). А сигналетические потоки остаются таковыми только в определенной экономии территориализации и синтагматизации. Только в этом качестве они становятся потоками энергетическими. «Иллюзия означающего» (она же иллюзия существования) представляет собой унификацию «потоков», то есть унификацию процессов сознания. Однако означающее как раз и возникает на уровне сознания, а «потоки» как таковые не являются потоками означающих сами по себе. Сигналетическими они становятся благодаря селективным операциям нететического сознания. Нететическое сознание, говорит Гваттари, обнаруживается как «абсолютное бессознательное» (inconscient absolu). Парадокс состоит в том, что сознание «по эту сторону предмета» всегда есть сознание предмета, данного самого-по-себе, но как таковое оно есть абсолютное бессознательное, которое Гваттари отличает от субъективности. Абсолютное бессознательное представляет собой семиотику «потока». Сознание не может обрести на этом уровне самотождественности. «Потоки» сами в себе не несут синтагматической операции; эта операция может быть проделана над ними лишь в том случае, если они попадают в операционное поле некоторого плана. Но оказываются здесь они вовсе не благодаря категории означающего, которая вдохнула бы в них жизнь и стала их душой. Напротив, они оказываются здесь, когда «поток» избавляется от своей инертности и разбивается на сингулярности, то есть начинает функционировать в качестве машинной системы.

Первый вопрос, который следует задать аналитику, сталкивающемуся с этими машинными аспектами: с чем мы имеем дело? Имеем ли мы дело с экономией тел, территорий, бытия-в-мире? Или с бестелесными потоками? Все планы имеют свои особенности. У «бестелесного» своя собственная странная логика, поскольку оно не имеет референта: оно не может быть зафиксировано в пространственно-временных или кантианских координатах. Если же речь о машинных системах, мы вступаем в механосферу — область машинных ризом и различных систем бытия-в-мире. В случае с абстрактными машинами требуется прогнозирование их функционирования в конкретных машинах. На уровне стигматизации

и перцепции аналитик имеет дело с единой структурой. На уровне машинной прагматики — с системами, на уровне семантики «бестелесного» система включает формы, несущие различные философские концепты и свои способы формализации (аристотелевскую или какую-то иную). Таким образом, анализ, к которому призывает Гваттари, использует гипотезы структурализма, формализма, системного подхода и т.п.

Психоаналитики, говорит Гваттари, уделяют явно чрезмерное внимание означающему. А между тем Фрейд вовсе не требовал сводить все и вся к означающим. Лакан и его последователи вообще ничего не анализируют, а занимаются чистым трансфером, однако трансфер имеет место не внутри определенного «плана», но между различными планами. Таким образом, лаканизм не в состоянии постичь природу какого бы то ни было конкретного «плана». Концентрируя все свое внимание на означающем, лаканисты детерриториализуют фрейдизм со всем его антропоморфизмом и анимизмом. Эти последние, считает Гваттари, следовало бы восстановить в правах, ибо именно обращение к психической жизни первобытных народов позволило бы нам многое узнать о бессознательном. Единственный положительный момент в лакановском учении состоит в том, что психические феномены не сводятся теперь исключительно к сексуальности.

Исходным пунктом фрейдовского психоанализа, напоминает Гваттари, была энергетическая модель психических процессов, из которой вытекают понятия психического конфликта и подавленных желаний. Основными элементами фрейдовской энергетической модели выступают либидинальный толчок, органическое начало, объект влечения и цель. Д. Лагаш редуцировал цель, превратив ее в отношение, поставив под вопрос даже понятие психогенеза. У Лакана, наоборот, центральным стало понятие цели, а представления об энергетике были практически отброшены. Фрейд говорил об импульсах Эроса и Танатоса, которые в единстве образуют либидинальную экономию (Гваттари использует термин Ж.-Ф. Лиотара), которая, в зависимости от интеграции или дезинтеграции импульсов, принимает тот или иной вектор. (Гваттари замечает, что представление о смешении импульсов у Фрейда имеет много общего с понятием динамического напряжения.) Лакан, отвергнув энергетическую модель, представлял импульсы как систему эквивалентностей. Даже либидо у Лакана не рассматривается как сексуальный инстинкт. Таким образом, на месте импульса у него оказывается некий «резервуар означающих», синхрония которых и обра-

зует «план». Но при этом для структурирования бессознательного в матемы необходима энергия, так что Лакан также нуждается в некоторого рода энергетическом эквиваленте.

Через все работы Гваттари проходит мысль о том, что бессознательное имеет отношение не к конкретному индивиду и его мифическим и семейным координатам, но ко всему общественному, экономическому и политическому пространству. Либидо в его представлении — то, что инвестирует и дезинвестирует разнородные потоки желания и сексуальности в социальном пространстве. Человеческие страсти зависят не от мифических «папы-мамы», а от общественных процессов. Таким образом, основной упрек, который Гваттари адресует фрейдовскому психоанализу, заключается в следующем: психоанализ систематически не замечает социополитического содержания бессознательного. Психоанализ страдает нарциссизмом и стремится к идеалу общественной адаптации, который он называет выздоровлением. Таким образом, в своей борьбе с адаптационизмом Гваттари оказывается радикальнее Лакана.

Гваттари подчеркивает, что первоначально учение Фрейда было сциентистским и нейрофизиологическим. Однако впоследствии оно стало антропоморфным. Кляйнианцы населили бессознательное целым «манихейским театром», что, по мнению Гваттари, только пошло ему на пользу. Французская школа очистила психоанализ от антропоморфизма, сведя бессознательное к матеме и структуре. Но все они тяготели к некоторому универсализму, говоря о бессознательном как о том, что остается неизменным во все времена и в любых географических регионах. Гваттари предлагает построить такую модель бессознательного, которая, будучи чем-то вроде «объективной субъективности», могла нам что-то сообщить о бессознательном мексиканского индейца или полинезийца Бороро. Когда мы сталкиваемся с типами субъективности, не вписывающимися в схемы классического психоанализа, мы не должны их игнорировать, разрушать или интерпретировать в соответствии с теми или иными априорными схемами. Напротив, следует изучать механизмы их функционирования и играть по их правилам. Не устраивать общественные судилища над бессознательным на индивидуальном и коллективном уровнях, но заниматься систематическим «прочтением» и реквалификацией значений желания и экзистирования. Это значит, что изучение сингуляризации следует производить средствами искусства, а не науки, ведь наука заботится об общих закономерностях, а в отношении субъективности заботиться нужно не об унификации, но о многообразии. При этом лаканов-

ская установка не на диагностику и «возвращение к норме», но на упорядочивание функционирования «шизомашины» у Гваттари сохраняется.

Гваттари стремится избежать топики психических инстанций — как фрейдовской, так и лакановской. Фрейд резко противопоставил сознание (заодно с предсознательным) и бессознательное; Лакан, по сути, сохранил это противопоставление, говоря о Реальном и Воображаемом. «Молекулярные» процессы, которые не вписываются ни во фрейдовское, ни в лакановское понимание бессознательного, ответственны за возникновение истеричного или навязчивого невроза и неотделимы от конкретного типа сознания и сверхсознательного. Фантастическая топография психики, предлагаемая психоанализом, неспособна разглядеть в этих процессах ничего, кроме своих собственных фигур. Таким образом, утверждает Гваттари, все инстанции психики должны иметь отношение одновременно и к сознательному, и к бессознательному. Сознание и бессознательное порождают машинерию человеческой психики. В точке их пересечения должно существовать некое абсолютное сознание, совпадающее с абсолютным бессознательным, как учреждающий модус несамоприсутствия, не нуждающийся ни в какой инаковости или социальности. Именно эту точку исследует шизоанализ. Такая картина функционирования психики должна означать, что первичные процессы бессознательного хаотичны и никак не структурированы, а вторичные откуда-то получают структуру. Сближавшийся со структурализмом Леви-Строса Лакан считал, что этой универсальной структурой является язык. Гваттари справедливо задает вопрос — какой язык: французский, санскрит, русский? Ведь организация этих языков совершенно различна. Поэтому Гваттари отказывается от лингвистики Лакана и признает, что вопрос о том, каким образом происходит оформление материала абсолютного бессознательного, остается без ответа. Он предпочитает говорить о детерриториализации желания. Категория детерриториализации, говорит Гваттари, позволяет избежать попыток превращения трансцендентного в конкретные значения. Это отказ от универсальной экономики человеческой психики как схемы обмена эквивалентностями.

Структуралисты (Гваттари имеет в виду прежде всего Лакана) говорили о ложности Реального психоза по отношению к Воображаемому невроза и Символическому нормальности. Такой подход, считает Гваттари, ведет к редукции субъективности: воздвигая универсальные матемы Реального, Воображаемого и Символическо-

го, лаканизм произвел кристаллизацию и неправомерно упростил реально-виртуальные миры, существующие на множестве воображаемых территорий, семиозис которых может идти весьма многообразными путями. Реальные ситуации человеческого существования имеют разную онтологическую окрашенность. Не существует универсальной автоматической связи между психическими инстанциями. Преодолевая определенный порог машинности, они функционируют автономно и производят сепаратные точки субъективации. Их выразительные средства (семиотизация, резонанс, идентификация и т.п.) не сводятся к единой и единственной экономии.

Вместе с тем можно отметить несомненную близость Гваттари к вечно критикуемому им Лакану, прежде всего, стремление не поставить диагноз и вернуть человека к конвенционально принятой «норме», но выяснить условия и механизмы его частной субъективации. Да и само территориальное бессознательное, о котором говорит Гваттари, представляет собой корпус экзистенциальных территорий и «ритурнелей» (понятие, явно вырастающее из лакановского учения об автоматизме). Гваттари подчеркивает близость этого концепта к идеям Лакана: речь идет о переходе от парциальных объектов к некой точке отмены индивидуального плана. Парциальный объект не может принадлежать либидо, но лишь конкретному плану. Парциальность всегда ведет к некоторой декомпенсации, которая оборачивается семиотическим коллапсом и разрушением территории. Кастрация и есть территориальная катастрофа. Территориальное бессознательное — это область складывания псевдоличности, псевдотождественности Я, хотя эта тождественность во многих отношениях является детерриториализованной. А «желающие машины» представляют собой концептуальную стратегию, направленную на расширение понятий частных объектов и *объекта а* Лакана.

ГЛАВА 11.
ЛАКАН: PRO ET CONTRA

...Вы, путешествуя по всему миру в качестве, я надеюсь, апостолов моего слова, сможете начать разговор о бессознательном с людьми, которые прежде о нем никогда не слышали.
Ж. Лакан, *Семинары.* Кн. V

Лакан начал свою деятельность как «философствующий психиатр»[1], а в дни его юности в интеллектуальном климате Франции господствующее положение занимали феноменология и экзистенциализм. Поэтому неудивительно, что изначальную расколотость субъекта, наблюдаемую в «стадии зеркала», ранний Лакан описывал в терминах экзистенциализма Сартра как «изначальную нехватку» человеческой реальности, или же употребляя хайдеггеровский термин «зияние». Поздний Лакан заговорил языком структурализма. Однако было бы не совсем верным считать, что поздний Лакан совершенно отошел от феноменологической традиции. Психоаналитик у Лакана, замещая Другого, символизирует смерть, инициируя становление пациента как «бытия-к-смерти».

Лакан утверждает языковую природу бессознательного, что позволяет ему заявить о том, что бессознательное есть исходный пункт гуманитарных исследований. Поэтому он становится больше чем психоаналитиком, обращаясь к вопросам онтологии и гносеологии. Традиционная наука обосновывала познавательный процесс через категорию сознания, что вело к антропоморфизму и субъективизму в понимании познания и его объекта. Лакан полагает, что гносеология может быть основана лишь на изучении скрытых языковых структур, предшествующих реальным актам сознания и речи индивида. Язык выступает структурирующим механизмом как

[1] *Филиппов Л.* И. Принципы и противоречия структурного психоанализа Ж. Лакана // Бессознательное: природа, функции, методы исследования / Под ред. А. С. Прангишвили. Т. I. — Тбилиси, 1978. С. 427.

для сознания, так и для культуры. Это приводит Лакана к мысли о первичности и априорности форм познавательной деятельности человека, а отличие его взглядов от кантианства сводится к тому, что априорные формы сознания он переносит из области созерцания и рассудка в область бессознательного. Мы можем отметить еще один недостаток лакановской концепции познания, перекочевавший сюда из фрейдизма: индивид у Лакана оказывается неисторичным. Кстати, Лакан постоянно избегает употребления термина «индивид» и говорит о «субъекте» как тексте, данном аналитику во время психоаналитического сеанса.

Учение Лакана было развито его многочисленными последователями — как психоаналитиками, так и филологами. По сути, именно языковая концепция бессознательного, сформулированная Лаканом, привлекла внимание к психоанализу со стороны гуманитарных наук. Сам Лакан трактовал свои категории весьма широко, и представители различных гуманитарных областей знания стали понимать их в лингвистическом, культурологическом и социологическом смыслах. Философы сближают лакановскую концепцию символического с экзистенциалистской «стадией заброшенности» и даже с гегелевским учением о «несчастном сознании». При этом большинство исследователей основными моментами в учении «французского Фрейда» считают его критику лингвистической теории знака и концепцию децентрированного субъекта. Благодаря работам Лакана в настоящее время на Западе человек воспринимается не как самотождественный «индивид», а как нечто фрагментированное, разорванное и смятенное. Многие авторы отмечают огромную роль лакановского учения в майских событиях 1968 г.: революционные лозунги «овладение речью» и «воображение у власти» носили, несомненно, лаканистский характер. В Латинской Америке учение Лакана, рассматриваемое как революционная теория раскрепощения слова, также имело большой успех.

Учение Лакана имеет не только сторонников, но и противников, даже среди его бывших учеников. Так, Ф. Жорж[2], много сотрудничавший с Сартром и строго блюдущий экзистенциалистский постулат о безграничной человеческой свободе, заявил, что а-концептуализм Лакана выступает формой принуждения, необходимого «французскому Фрейду» для поддержания выработанной им структуры власти. Обожествляя означающее, говорит Жорж, преувеличивая его роль в человеческой судьбе, Лакан скатывается к ми-

[2] *George F.* L'Effet' Yau de Poêle de Lacan et des lacaniens. — P., 1979.

стицизму оригенистского типа. Психоанализ оказывается не средством снятия невроза, но механизмом продолжения невроза другими средствами — такими, как создание квазирелигиозных сект, одной из которых является лакановская школа. К. Клеман в своей полемике с Жоржем представила историю лаканизма как свободный духовный поиск человека, обреченного на «полунаучность» в эпоху новой постановки познавательных проблем. Если Жорж склонен сравнивать психоанализ с религией, то К. Клеман полагает, что у него больше общего с литературой[3]; в Лакане она видела шамана и колдуна, исполненного поэзии и вдохновения[4]. А вот «новые философы» Г. Лардро и К. Жамбе усмотрели в теории Лакана культ сильной личности. Поводом для этого стала венсеннская речь Лакана, в которой он заявил студентам, что их революционность представляет собой поиски мэтра, потому они его и пригласили[5]. Эта фраза Лакана породила многочисленные комментарии и интерпретации. На наш взгляд, самое верное ее понимание предложила Э. Рудинеско: «…Этот человек, который втайне, возможно, и мечтал о том, что обретет влияние и власть, на деле всегда высказывался с презрением о естественном желании толпы непременно иметь авторитеты и даже диктаторов, в чем он всегда видел проявление глубинного сервилизма масс»[6].

[3] См.: *Clément C.* Les fils de Freud fatigués. — P., 1978.

[4] *Clément C.* Vies et légendes de Jacques Lacan. — P., 1980. P. 13.

[5] См.: *Lacan J.* L'Impromptu de Vincennes // Magazine littéraire. 1977. №.121 (spéc.). P. 24. Зачастую обвинения Лакана в стремлении к неограниченной власти и деспотизме основываются на обыкновенных сплетнях. Вот, например, фрагмент интервью бывшего ученика Лакана, а ныне антилаканиста А. Грина:

Грин: …Лакан имел обыкновение бить некоторых пациентов.

Бенвенуто: Но это было в поздние годы, когда он был стар и становился все более эксцентричен.

Грин: Это не так. О его насильственных действиях говорили уже в 1970-е.

Бенвенуто: Ну, в 1970-х ему было уже за семьдесят!

Грин: Но у меня есть свидетельства, что даже до того, как он стал оскорблять своих пациентов, он нетерпимо относился ко многому из того, что ему говорили, и реагировал весьма бурно. Со своими пациентами он был совершенным тираном…

(Against Lacanism. A conversation of André Green with Sergio Benvenuto (Paris, 17.5.94) // Journal of European Psychoanalysis. Fall 1995-Winter 1996. №.2 (http://www.psychomedia.it/jep/number2/greenbenv.htm)).

[6] *Рудинеско Э.* Жак Лакан. С. 211.

Как критики, так и апологеты лаканизма основывают свои аргументы на различном понимании языка. Если экзистенциалисты и «новые философы» считают язык орудием отчуждения и социального порабощения, то лаканисты рассматривают его как базисный феномен, не подлежащий отчуждению и потому служащий средством избавления от всякого господства. Кстати, исследователи творчества Лакана крайне редко обращают внимание на то обстоятельство, что, по выражению П. Качалова, «Лакана мало интересовала адаптация человека к макросоциальной среде. Единственной адаптацией, которая для него что-то значила, была адаптация человека к его собственной отчужденности от себя самого»[7].

Наиболее последовательной выглядит критика лаканизма у Ф. Рустана[8]. Этот автор считает, что бессознательное нельзя представить как язык, это уместно только в отношении сознания и предсознания. Бессознательное же представляет собой некий гипотетический предел мыслимого и сущего, так что никакой структурированности и дискурсивности в нем быть не может. Справедливости ради надо заметить, что Лакан вовсе не отождествлял бессознательное и язык; речь у него шла лишь о попытке рационализации глубинных феноменов психики[9]. Так что Рустан в полемическом задоре упрощает учение «французского Фрейда». Психотерапия, утверждает далее Рустан, не может сводиться к языковым процедурам, ведь язык и речь выступают не более чем условиями возможности трансфера. Использование языка в психотерапии опирается на некие глубинные структуры психики, имеющие неязыковую природу, доказательством чему является использование в психоанализе гипноза. К тому

[7] *Качалов П.* Лакан: Заблуждение тех, кто не считает себя обманутыми // Логос. 1992. №.3. С. 181.

[8] *Roustang F.* ...Elle ne le lâche plus. P., 1980.

[9] «...Лакановское уравнивание языка и бессознательного, — замечает Н. С. Автономова, — не есть отождествление их в категориальном плане, но скорее попытка осмыслить рациональными средствами то, что с трудом поддается рационализации, — то есть область бессознательного. Эта аналогия языка и бессознательного заведомо ограничена, поскольку лингвистические механизмы вовсе не налагаются на бессознательное без остатка, но покрывают лишь некоторые его аспекты и стороны. В таком ограниченном смысле лакановское уравнивание представляется вполне правомерным и оправданным». (*Автономова Н. С.* О некоторых философско-методологических проблемах психологической концепции Жака Лакана // Бессознательное: природа, функции, методы исследования / Под ред. А. С. Прангишвили. Т. I. — Тбилиси, 1978. С. 422.)

же, считает Рустан, лакановский психоанализ отнюдь не революционен, поскольку стремится сгладить конфликты, переведя их в единое поле речи. Аргументация Рустана близка к мыслям Л. Шертока, на которые Рустан опирается. Шерток отмечает стремление Лакана противопоставить анализ как освобождающее действие гипнозу как средству господства. В психоанализе Лакана, говорит Шерток, речь пациента во многом зависит от аналитика, так что внушение здесь присутствует в такой же степени, как и в презираемом Лаканом гипнозе. «Лакан осудил гипноз как средство господства. Однако разве сам он в течение долгих лет не властвовал над толпой учеников, собравшихся, чтобы внимать ему?.. Притягательность Лакана во многом определяла успех его учения. Уже начавшийся отлив вызван главным образом кончиной мэтра. Нечто похожее наблюдалось во Франции двести лет назад: популярность Лакана можно сравнить только с популярностью Месмера, а не Фрейда, кабинетного ученого»[10]. Таким образом, Шерток приходит к тому же определению, что и Альтюссер и Клеман: Лакан — шаман и колдун, заворoживший интеллектуалов своими манипуляциями[11]. Поразительно это единство взглядов совершенно различных мыслителей при столь разных оценках. В этом русле, пожалуй, следует рассматривать и слова Ж. Бодрийяра: «…Феномен Лакана — скорее всего, свидетельство смерти психоанализа, его гибели под натиском триумфального, хотя бы и посмертного, восстания всего того, что было отвергнуто вначале»[12].

Большинство современных исследователей-постструктуралистов понимают теорию Лакана в том смысле, что индивид находится во власти двойной детерминированности: 1) со стороны физиологических импульсов «биопсихического бессознательного» и 2) со стороны языковых кодов «социального бессознательного». Эту сторону лакановского учения развивают его ученики и соратники по Фрейдистской школе С. Леклер[13] и М. Маннони[14]. А. Д. Ганн[15] применил учение Лакана к анализу литературного произведения.

[10] *Шерток Л.* Возрожденное внушение // *Шерток Л., Соссюр Ф., де.* Рождение психоаналитика. От Месмера до Фрейда / Пер. Н. С. Автономовой. — М.: Прогресс. 1991. С. 248.

[11] *Clément C.* Vies et legends de Jacques Lacan. — P.: Grasset, 1981. P. 13.

[12] *Бодрийяр Ж.* Соблазн / Пер. А. Гараджи. — М., 2000. С. 113.

[13] *Leclaire S.* Demasquer le réel. — P., 1971.

[14] *Mannoni M.* Le psychiatre, son Toi' et la psychanalyse. — P., 1970.

[15] *Gunn D.* Psychoanalysis and fiction: (An exploitation of literary and psychoanalytic borders). — Stanford, 1988.

Ю. Кристева в своих работах конца 1960-х — начала 1970-х гг. также утверждает двойную детерминированность субъекта: 1) языковыми стереотипами господствующей идеологической системы и 2) импульсами бессознательного семиотического процесса — так называемой «хорой». Эту свою теорию Кристева предлагала не только и не столько как психологическую, но и как политическую: когда сознание в чем-либо противоречит господствующей идеологической системе монополистического капитализма, оно становится иррациональным, поскольку вся рациональность современного западного человека и есть плод идеологии. Первый аспект в этой детерминированности определяет социальное поведение человека, второй — его творчество.

Структурализм и постструктурализм, по сути, утверждают, что субъект создается дискурсом, что дискурс «сочиняет» субъекта. Классический психоанализ, напротив, склоняется к мысли о том, что субъект несет в себе определенный дискурс, то есть в конце концов порождает его. Позиция Лакана как раз и состоит в объединении и преобразовании обеих обозначенных точек зрения. Хотя лакановский субъект и не является хозяином производимых им смыслов и его высказываниями оперируют безличные дискурсивные системы, он в то же время не является виртуальным лингвистическим конструктом. М. Алкорн[16] очень точно подмечает лакановскую мысль о том, что субъект — гипотетический феномен, и утверждение его присутствия всегда бывает основано на той или иной вере. При этом, если субъект исчезает как Эго, то есть то, что контролирует компоненты и функции Я, остается феноменальный характер субъекта как системы самоотчужденных компонентов. Субъект децентрализован дискурсом, однако тот же самый дискурс движет субъектом. Иными словами, дискурс становится точкой, в которой сфокусированы действия дискурсов. Поэтому говорить о его исчезновении не приходится.

Вспомним о лакановской интерпретации трансфера: субъект постоянно оказывает сопротивление интерпретации со стороны аналитика как властной фигуры. Пациент не лингвистический конструкт, который так или иначе дан в наблюдении аналитику и может подвергаться всевозможным манипуляциям. Он активно сопротивляется и постоянно меняется ролями с аналитиком, анализируя

[16] *Alcorn M.W.* The subject of discourse: (Reding Lacan through (and beyond) Poststructuralist context) // Lacanian theory of discourse: (Subject, structure and society) / Ed. M. Bracher. — N.Y.; L., 1994. P. 19–45.

последнего, который, в свою очередь, становится сопротивляющимся анализу субъектом. Таким образом, в лакановском понимании субъект отнюдь не пассивен, но постоянно проявляет способность к трансформации дискурсивных директив. Более того, субъект у Лакана сам оказывается дискурсивной системой, деятельность которой побуждается специфической субъективной функцией — «желанием». Субъект всегда использует язык своим собственным, уникальным способом. Вспомним, как внимательно прислушивался Лакан к бреду параноиков, стараясь выявить логику этого бреда, то есть его дискурсивные правила. И там, где эти правила обнаруживаются, «французский Фрейд» видит нормального (а по сути — сверхнормального) субъекта. Такой субъект, несмотря на шокирующий большинство бред, активно сопротивляется подчинению требованиям социального дискурса, тогда как «нормальное» большинство подпадает под его власть и, таким образом, утрачивает свою субъективность. Впрочем, каждый из нас имеет свой уникальный «бред», поскольку все мы в той или иной степени сопротивляемся социальным дискурсам.

Итак, хотя никакого целостного (в картезианском или феноменологическом смысле) субъекта, по Лакану, не существует, а субъект пребывает в расщепленном состоянии, это (воспользуемся метафорой Р. Д. Лэйнга) «разделенное Я» представляет собой организованную и непрестанно повторяющуюся (этот момент прекрасно иллюстрирует «хора» Кристевой) схему, которая сопротивляется изменениям и попыткам вторжения аналитика. Субъект структурируется собственной разделенностью, а потому никогда не может стать простым эквивалентом того или иного дискурса как модели организации смыслов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Нет такой философии, которая предшествовала бы своему историческому осуществлению...

Э. Рудинеско, *История психоанализа во Франции,* т. 2

Сегодня Лакан по-прежнему остается спорной фигурой. Ортодоксальные фрейдисты считают, что он совершенно переиначил венское учение — и с ними трудно не согласиться. Однако не прекращаются споры и между лаканистами разных мастей, антилаканистами и экс-лаканистами, причем диапазон мнений и оценок простирается от восторженного приятия до ненависти. Одни считают его великим гуру, другие — шаманом, третьи — фантазером. Критика лаканизма сводится к трем основным моментам: 1) практика Лакана — извращение психоанализа; 2) его теория отказывается от фундаментальных аспектов фрейдизма, необходимых для успешной практики, в пользу речевой и логико-математической концепций бессознательного; 3) практика лаканизма носит разрушительный характер, пагубно сказываясь на анализантах[1].

Так или иначе, есть своя истина в словах С. Шнейдермана, который заявляет, что «могила Лакана пуста», поскольку он «не оплакан как должно», ведь оплакать — значит признать, а Лакан всегда страдал от недостатка признания[2]. Причин тому много, но самая главная, пожалуй, заключается в том, что Лакан не был респектабелен: психоанализ представлялся ему не престижной профессией, но революционной деятельностью. Отсюда его вечная роль еретика и отступника по отношению к Международной психоаналитической ассоциации. Есть и другие причины. Так, Ф. Соллерс считал, что он стал жертвой матриархата. Действительно, Лакан немало пострадал от женщин, задававших тон политике психоаналитического сообщества. Однако, не настрой он против себя принцессу Мари Бонапарт и Анну Фрейд, едва ли он стал бы лидером МПА: психо-

[1] См.: *Marini M.* Jacques Lacan. P. 11.

[2] *Schneiderman S.* Jacques Lacan. The Death of an Intellectual Hero. P. 8.

аналитики нуждались не в вожде, а в учении, и американская адаптивная доктрина в своей простоте устраивала их куда больше, чем темные речи Лакана. Кроме того, Лакан, в отличие от подавляющего большинства психоаналитиков, был не восточноевропейским евреем, а французом, с молоком матери впитавшим католическую культуру. Очевидно, именно из-за этого его учение стало популярно в Италии и в Южной Америке, оставив равнодушными северные страны.

Э. Раглэнд-Салливен назвала Лакана самым значительным мыслителем Франции со времен Декарта и самым оригинальным мыслителем Европы после Ницше и Фрейда[3]. Если со вторым следует немедленно согласиться, то первое вызывает некоторые сомнения. В самом деле, в отношении оригинальности и остроты мысли ему не было равных не только во Франции, но и во всей Европе. Влияние Лакана во второй половине XX в. было огромным, но не всеобщим. У него находилось столько же критиков, сколько и горячих приверженцев. Его критиковали и справа, и слева. И даже во Франции лаканизм не стал общепринятой психоаналитической нормой. Ортодоксальные психоаналитики по-прежнему предпочитают дискурс «мама-папа-Эдип», отпуская, подобно герою Варгаса Льосы, «шутки в адрес Лакана и причудливых комбинаций из структурализма и Фрейда»[4].

Мы уже говорили о своем ожидании/опасении гнева со стороны психоаналитиков. Чувство это сложное, ибо в нем смешиваются вызов и самонадеянность. В самом деле, с первых же страниц автор заявляет, что готов к тому, что означенные психоаналитики его труд отвергнут, а значит, все-таки рассчитывает на то, что они станут его читать. Однако реальным аналитикам едва ли может до него быть дело: во-первых, потому, что работа эта носит сугубо теоретический характер, а во-вторых, потому, что реальных, а не воображаемых, психоаналитиков в России не водится. Стало быть, и говорить не о чем. Однако автор испытывает потребность объясниться именно с воображаемыми аналитиками. Прежде всего, у него нет намерения нападать на фрейдовский психоанализ — за последнее столетие его столько хвалили и ругали, опровергали, высмеивали и принимали, что он давно уже ни в чем этом не нуждается. Если же такое намерение есть, психоаналитики легко могут спи-

[3] *Ragland-Sullivan E.* Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis. P. IX.

[4] *Варгас Льоса М.* Похождения скверной девчонки / Пер. Н. Богомоловой. — М.: Иностранка, 2007. С. 400.

сать его на счет Эдипова комплекса авторской фигуры. Объяснить нужно другое — почему автор настаивает на том, что Лакан был философом. Ответить на этот вопрос, казалось бы, не так уж трудно: во-первых, потому, что он им действительно был; во-вторых, потому, что его идеи восприняли не клиницисты, а именно философы; в-третьих, потому, что его учение немыслимо без философских концептов. Однако за всем этим остается некоторая недосказанность, а сами аргументы носят косвенный характер. Прежде всего, почему сам Лакан считал себя психоаналитиком и почему он не стал университетским философом? Далее, могло ли его учение сформироваться в университетских аудиториях? И наконец, можно ли заниматься философией так, как это делал Лакан? Опасные вопросы. Того гляди, философы тоже подвергнут наш тезис сомнению. И здесь автору не удастся вывернуться так же просто.

В начале 1990-х гг. социолог психоанализа Ш. Таркль пытался пророчествовать о том пути, каким двинется новая российская демократия. «Фрейд, — писал он, — один из многих символов демократизации, свободного выражения и роста нового индивидуализма в личной и экономической жизни. Советская ситуация интригует, потому что является зеркальным отражением происходящего в Великобритании... Упрощая, можно сказать, что в Великобритании есть психоаналитическое движение, но нет психоаналитической культуры, тогда как в Советском Союзе нет никакого психоаналитического движения, но есть предварительные условия для психоаналитической культуры»[5]. Таркль отмечал, что главным соперником психоанализа в перестроечной России выступает Русская Православная Церковь, однако полагал, что у православия меньше шансов стать идеологией обновления, поскольку оно консервативно и обращено в прошлое. Время показало, что американский исследователь ошибся. Однако мы не считаем, что по этому поводу стоит сокрушаться, ведь психоанализ и церковь стоят друг друга. Психоанализ стал мощной идеологией обновления политического дискурса в одной конкретной ситуации — в ситуации «майской революции» 1968 г. во Франции, — тогда как в прочих случаях он показывал себя не менее репрессивным и тоталитарным, чем организованные религии.

Что же касается психоаналитической культуры, то едва ли для нее вообще есть место в России. Действительно, нам приходилось встречать людей, которые пытались практиковать психоанализ в те

[5] *Turkle Sh.* Psychoanalytic Politics. Jacques Lacan and Freud's French Revolution. — N.Y.; L.: The Guilford Press, 1992. P. XXI.

самые времена, когда на него был наложен негласный запрет. Но сегодня невозможно судить о степени успешности таких опытов. Скорее, это имело ценность само по себе, как смелый жест, независимо от терапевтической эффективности. В начале 1990-х гг. массовыми тиражами вышли старые переводы ранних работ Фрейда, и раскупали их с большим энтузиазмом. В результате фрейдизм был принят отечественными гуманитариями, хотя, кажется, без особого восторга. Во всяком случае, Фрейда стали читать. Но может ли это свидетельствовать о подготовке почвы для возникновения психоаналитической культуры? Едва ли. Активного принятия психоанализа деятелями культуры, каковое имело место во Франции в первой трети XX в., у нас не произошло.

В то же время психоанализ давно стал естественной частью западной психологии, а после начала российских реформ литература по психологии стала у нас весьма популярна. Однако сама психология, не поднимающаяся у нас выше уровня «что-вы-сейчас-чувствуете-давайте-об-этом-поговорим», очевидно, не способна породить психоаналитическую культуру. Да у нее и нет такого намерения. Многие российские психиатры как прежде, так и теперь используют в своей клинической практике психоаналитические приемы. Однако и из этой области никакой психоаналитической культуры выйти не может. Во-первых, в России никогда не было и нет того пристального внимания к психиатрии со стороны гуманитариев, которое в Европе проявляется чуть ли не со времен Декарта. Во-вторых, статус психоанализа как клинической практики у нас остается неопределенным (в этом отношении российская ситуация мало отличается от французской).

Но есть, в конце концов, институализованный российский психоанализ со своими учебными заведениями, дипломами и практикой. Конечно, вновь испеченным российским психоаналитикам, лишенным возможности получить многолетнюю дидактическую подготовку (а ведь психоанализ традиционно считает ее совершенно необходимой!) или основательное теоретическое образование, приходится заниматься самообучением. Конечно, они не слишком отличаются от тех советских интеллигентов, которые пытались «практиковать психоанализ», начитавшись работ Фрейда, уцелевших в частных библиотеках или в библиотечных спецхранах. И тем не менее, коль скоро существуют учреждения вроде Восточноевропейского института психоанализа, психоаналитики могут чувствовать под ногами более твердую, чем прежде, почву. Но довольно ли этого для появления психоаналитической культуры? Отнюдь.

Во Франции ситуация иная. Психоанализ там изначально стал уделом высоколобых интеллектуалов, воспринимавших его не более ни менее как философское учение о человеке, позволяющее избавиться от голых схем рационализма. От него многого ждали, и к нему предъявляли высокие требования. Психоанализ не мог стать интеллектуальной модой во Франции до тех пор, пока сам он не превратится в философию. Практикуемый восточноевропейскими евреями и их учениками фрейдистский анализ со своим непоследовательным позитивизмом здесь мало кого мог удовлетворить. Фигура Фрейда-Nervenarzt'а не годилась французским интеллектуалам, им была нужна фигура аналитика-философа. Лакан уже в 1930-х гг. претендовал на эту роль психоаналитического мессии, однако в то время ему еще нечего было предложить французам. Его никто не желал знать, пока он был талантливым адептом венского учения; его признали мессией, когда он порвал с ортодоксальным фрейдизмом и предложил философскую версию психоанализа.

Несмотря на всю философичность, это был именно психоанализ, уже готовый оторваться от кушеток и кресел, однако по-прежнему требующий *переноса*. Эта доктрина была способна обосновать в кантовском духе свои теорию и практику, но в ней оставалась некая подрывная мощь, не позволявшая ей поместиться в стенах университетов. В этом были ее сила и ее слабость. С одной стороны, лакановское учение, оказавшись в нужное время в нужном месте, могло претендовать на роль революционной теории и революционизирующей практики. С другой — оно не поддавалось полной формализации, неся в себе вечно ускользающий номадический элемент. «Нужно сказать, что эта парадоксальная инстанция никогда не бывает там, где мы ее ищем, — писал Делёз. — И наоборот, мы никогда не находим ее там, где она есть. Как говорит Лакан, *ей не достает своего места*»[6]. Прошли революционные грозы — и революционные теории стали представляться эдаким реликтом 68-го, забавным, но ненужным. Умер Лакан — и его школа рассыпалась на враждующие группки. Лакан утверждал: «Революция — это я». По-видимому, так оно и было. Лакановский психоанализ — это и есть Лакан. Но ему всегда недоставало своего места.

Конечно, здесь можно усмотреть параллели с судьбой основателя психоанализа и его «дикой орды». Как и Фрейд, Лакан был единственным основателем учения, так же страдал от расколов, но в от-

[6] *Делёз Ж.* Логика смысла. *Фуко М.* Theatrum philosophicum / Пер. Я. И. Свирского. — М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С. 65.

личие от Фрейда, не испытывал потребности бороться с ересями. Предельно формализовав свою доктрину, Лакан оставлял своим ученикам полную свободу в отношении практики. С ортодоксальным фрейдистским психоанализом произошло обратное. Поэтому, если после смерти Фрейда скрупулезно исполняемая практика распространилась по всему миру, то несмотря на возникновение лаканистских школ во всех частях света, о лакановской практике едва ли приходится говорить. Лаканизм сегодня существует, скорее, в роли критической теории и гуманитарной доктрины. Лаканизм — не «школа» с постоянным членством, но, скорее, теоретическое течение.

Психоанализ изначально тяготел к универсализму: уже Фрейд стремился применять свое учение к исследованию религии и культуры в целом. Лакан предложил теорию, в большей мере пригодную для гуманитарных исследований, открыв путь психоаналитического исследования культуры, не сводящегося ни к психобиографии, ни к упрощенной невротической схеме. Поэтому сегодня лакановское учение успешно применяется в политологических и культурологических исследованиях. Ярчайшим примером тому служит деятельность Люблянской школы лаканизма и особенно С. Жижека, лаканиста, приобретшего большую популярность в англоязычных странах[7].

Все это свидетельствует о философской значимости Лакана. Но философом он был в некотором ином смысле, нежели те, чья принадлежность к философскому цеху не вызывает у нас сомнений. Он был философом в отношении того знания, с которым он имел дело. В самой его фигуре присутствовало то, что составляло философию его времени. Как сказал Ясперс, «философ — человек, который всегда готов отвечать всей своей личностью, вводить всю ее в действие, если он вообще где-либо действует»[8]. Лакан действовал именно своей личностью, и фигуру этого действия, фигуру Лакана-философа, мы попытались обрисовать в настоящей книге.

Эта фигура никогда не находила для себя места ни в университетских стенах, ни между креслом и кушеткой. Она кочевала с одной позиции на другую, так что ни в какой момент времени ее нигде

[7] См., например, сборник текстов Люблянской школы: То, что вы всегда хотели знать о Лакане (но боялись спросить у Хичкока) / Под ред. С. Жижека. — М.: Логос, 2004.

[8] *Ясперс К.* Речь памяти Макса Вебера / Пер. М. И. Левиной // *Вебер М.* Избранное. Образ общества. — М.: Юрист, 1994. С. 556.

нельзя застать целиком, как таковую. Именно неуловимость фигуры философа заставляет исследователей действовать сразу в нескольких регистрах. Изловить ее никак не получается, и мы остаемся лишь со следами-симптомами, только косвенно указывающими на того, кто их оставил. Да и оставил ли? А если оставил, то кто? Только это вопрошание и указывает на Лакана.

Можно задаться и еще одним вопросом: что именно оставил нам Лакан? Не практику, ибо практиковать фигуру Лакана (а ведь именно к этому сводится лакановская психоаналитическая практика) мог лишь сам Лакан. Не школу, ибо школа его не пережила. Не теорию, поскольку его учение о субъекте бессознательного не является теорией в традиционном значении этого слова. Не философию, ибо философией, какой мы ее привыкли видеть, он не занимался. Так что же, в конце концов, нам остается? Его голос, звучащий на десятках записей, многие сотни стенограмм, узелки. Но остается и еще нечто куда более важное: фигура Лакана, фигура философа, философия-синтом.

БИБЛИОГРАФИЯ

РАБОТЫ ЛАКАНА

Перу Лакана принадлежит лишь один текст, который можно назвать книгой в прямом смысле слова и который мы отметим отдельно, — его докторская диссертация: De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité. P.: Le François, 1932. *Второе издание*: De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité. P.: Seuil, 1975. (*Перепечатано в коллекции* «Points» *в 1980 г.*).

Самым крупным сборником текстов Лакана стал Écrits. P.: Seuil, 1966. Второе издание вышло в 2-х томах: Écrits I. P.: Seuil, 1970; Écrits II. P.: Seuil, 1971.

Кроме того, можно отметить сборник текстов Фрейда и Лакана об искусстве: De l'art et de la psychanalyse. Freud et Lacan. Textes réuins et présentés par Claude This. P.: École nationale supérieure des beaux-arts, 1999.

Наконец, существуют библиографические справочники, освещающие творчество Лакана, например: Dor J. Bibliographie des travaux de Jacques Lacan. P.: InterEditions, 1983.

1. СТАТЬИ И ВЫСТУПЛЕНИЯ

1 Structures des psychoses paranoïaques // Semaine des Hôpitaux de Paris. 1931. №.14 (juillet). P. 437–445.
Перепечатано в Ornicar? 1988. №.44. P. 5–18.

2 Le problème du style et la conception psychiatrique des formes paranoïaques de l'expérience // Minotaure. №.1. P.: Éditions Albert Skira, 1933.
Перепечатано в качестве приложения ко второму изданию диссертации Лакана: Psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité. — P.: Seuil, 1975. P. 68–69. *Англ. пер.*: The Problem of Style and the Psychiatric Conception of Paranoiac Forms of Experience. Transl. J. Anderson // Critical Texts. 1988. Vol. 5. №.3.

3 Sur le problème des hallucinations // Encéphale. 1933. №.8. P. 686–695.
Выступление на 84-й ассамблее Швейцарского психиатрического общества (7–8 октября 1933 г.).

4 Motifs du crime paranoïaque — Le crime des sœurs Papin // Le Minotaure. 1933–1934. №.3/4.

Перепечатано в Obliques. 1972. №.2. P. 100–103, а также в *качестве приложения ко второму изданию диссертации Лакана*: Psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité. — P.: Seuil, 1975. P. 25–28. *Англ. пер.*: Motives of Paranoiac Crime: The Crime of the Papin Sisters Transl. J. Anderson // Critical Texts. 1988. Vol. 5. №.3.

5 Au-delà principe de réalité // Évolution Psychiatrique. 1936. №.3. P. 67–86.

6 La famille: le complexe, facteur concret de la psychologie familiale. Les complexes familiaux en pathologie // Encyclopédie Française. T. VIII. P., 1938.
Статья для Французской энциклопедии, написанная по просьбе А. Валлона. Англ. пер.: *Lacan J.* The Family Complexes. Transl. C. Asp // Critical Texts. 1988. Vol. 5. №.3; *Lacan J.* The Family Complexes. Transl. A. Kahn // Semiotext. Vol. 4. №.1.

7 De l'impulsion au complexe // Revue Française de Psychanalyse. 1938. №.11. P. 137–141.
Выступление на заседании Парижского психоаналитического общества 25 октября 1938 г.

8 Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée // Cahiers d'art, 1940–1944. P. 32–42.
Англ. пер.: Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty: A New Sophism from Écrits. Transl. B. Fink and M. Silver // Newsletter of the Freudian Field. Vol. 2. Ed. E. Ragland-Sullivan. 1988.

9 Le nombre treize et la forme logique de la suspicion // Cahiers d'art. 1946. P. 389–393.
Перепечатано в Ornicar? 1986. №.36. P. 7–20 *и в* Bullitin de l'Association freudienne. 1986. №.16. P. 3–12.

10 Propos sur la causalité psychique // Évolution psychiatrique. 1947. Fasc. I. P. 123–165.
Перепечатано в Le Problème de la psychogenèse des névroses et des psychoses. — P.: Desclée De Brouwer, 1950. P. 123–165.

11 La psychiatrie anglaise et la guerre // Évolution Psychiatrique. 1947. Fasc. III. P. 293–312.
Перепечатано в Bullitin de l'Association freudienne. 1987. №.22. P. 9–16 *и в* La Querelle des diagnostics. — P.: Navarin, 1986. P. 15–42. *Англ. пер.*: British Psychiatry and the War. Transl. Ph. Dravers and V. Voruz // Psychoanalytical Notebooks of the London Circle. 2000.

12 Problèmes psycho-somatiques en chirurgie générale // Annuaire de l'Académie de chirurgie de paris. 1947. №.73. P. 370–373.
Совместно с С. Блонденом.

13 L'agressivité en psychanalyse // Revue Française de Psychanalyse. 1948. T. XII. №.2. P. 367–388.

Выступление на 11-м Конгрессе франкоязычных психоаналитиков в Брюсселе, май 1948 г.

14 Essai sur les réactions psychiques de l'hypertendu // Actes du Congrès Français de Chirurgie du 4 au 9 Octobre 1948. P. 171–176.

15 le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu'elle nous est révélée // Revue Française de Psychanalyse. 1949. T. XIII. №.4. P. 449–455.
Выступление на XVI Международном конгрессе по психоанализу в Цюрихе 17 июля 1949 г. Существует несколько русских переводов:
Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию Я (Je), открывающуюся нам в психоаналитическом опыте // *Лакан Ж.* «Стадия зеркала» и другие тексты. Пер. А. Абрамовой под ред. П. Скрябина. — Р.: Eolia, 1992. С. 9–18.
Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию я, какой она раскрывается в психоаналитическом опыте / Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. Пер. А. К. Черноглазова. — М.: РФО; Логос, 1997. С. 7–14. (Перепечатано во 2-м томе Семинаров. С. 508–516.)
Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию я, какой она раскрывается в психоаналитическом опыте. Пер. В. Лапицкого // Кабинет: Картины Мира. — СПб.: Инапресс, 1998. С. 136–142.
Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию *я*, какой она открылась нам в психоаналитическом опыте. Пер. В. Мазина // *Мазин В.* Стадия зеркала Жака Лакана. — СПб.: Алетейя, 2005. С. 53–72.

16 Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminology // revue française de Psychanalyse. 1951. T. XV. №.1. P. 7–29.
Выступление на 11-м Конгрессе франкоязычных психоаналитиков 29 мая 1950 г., совместно с М. Сенаком. Англ. пер.: A Theoretical Introduction to the Function of Psychoanalysis in Criminology, May 29, 1950. Transl. M. Bracher, R. Grigg, and R. Samuels // Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society. 1997. Vol. 1. №.2.

17 Some reflections on the ego // International Journal of psychoanalysis. 1953. Vol. 34. P. 11–17.
Выступление на конференции Британского психоаналитического общества 2 мая 1951 г. Франц. пер.: Quelques réflexions sur l'ego // Le coq-héron. 1980. №.78. P. 3–13.

18 Considérations psychosomatiques sur l'hypertension artérielle // évolution Psychiatrique. 1953. Fasc. III. P. 397–409.
Совместно с Р. Леви и А. Данон-Буалье. Перепечатано в Ornicar? 1987. №.43. P. 5–16.

19 Variantes de la cure-type // Encyclopédie Médico-Chirurgicale. Psychiatrie. 1955. P. 1–11.

20 Fonction et champ de la parole et du language en psychanalyse // La Psychanalyse. 1956. №.1. P. 81–166.
Выступление на Римском конгрессе МПА 26 сентября 1953 г. Рус. пер: Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. Доклад на Римском конгрессе, читанный в Институте психологии Римского университета 26 и 27 сентября 1953 г. Пер. А. К. Черноглазова. — М.: Гнозис, 1995. *Англ. пер.*: The Function of Language in Psychoanalysis. Transl. A. Wilden // The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis. — Baltimore: Johns Hopkins Press, 1968.

21 Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la V*erneinung* de Freud // La psychanalyse. 1956. №.1. P. 17–28.
Предисловие к выступлению Ж. Ипполита на лакановском семинаре 10 февраля 1954 г. Рус. пер: Предисловие к комментарию Жана Ипполита на статью Фрейда «Verneinung» // *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 1. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/1954). Пер. А. Черноглазова. — М.: Гнозис; Логос, 1998. С. 379–392.

22 Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la *Verneinung* de Freud // La psychanalyse. 1956. №.1. P. 41–58.
Ответ на выступление Ж. Ипполита на лакановском семинаре 10 февраля 1954 г. Рус. пер: Ответ на комментарий Жана Ипполита к статье Фрейда «Verneinung» // *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 1. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/1954). Пер. А. Черноглазова. — М.: Гнозис; Логос, 1998. С. 405–425.

23 La chose freudienne ou sens du retour à Freud en psychanalyse // Évolution Psychiatrique. 1956. Fasc. I. P. 225–252.
Выступление в Нейропсихиатрической клинике Вены 7 ноября 1955 г.

24 Fetishism: the Symbolic, the Imaginary and the Real // Perversions: Psychodynamics and Therapy. — N.Y.: Random-House Inc., 1956. P. 265–276.
Совместно с В. Грановым. Франц. пер.: Le fétichisme: le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel. Trad. N. Safouan. L'objet en psychanalyse. — P.: Denoël, 1986. P. 19–31.

25 Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956 // Études Philosophiques. 1956. №.4 (numéro spécial). P. 567–584.

26 La psychanalyse et son enseignement // Bulletin de la Société française de philosophie. 1957. T. XLIX. №.2. P. 65–101.
Выступление на заседании Французского философского общества 23 февраля 1957 г.

27 L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud // La psychanalyse. 1957. №.3. P. 47–81.
Речь, произнесенная 9 мая 1957 г. Рус. пер.: Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. Пер. А. К. Черноглазо-

ва. — М.: РФО; Логос, 1997. *Англ. пер.*: The Insistence of the Letter in the Unconscious. Transl. J. Miel. Ed. J. Ehrmann // Yale French Studies. 1966. №.36/37.

28 D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose // La psychanalyse. 1958. №.4. P. 1–50.

29 À la mémoire d'Ernst Jones: sur sa théorie du symbolisme // La psychanalyse. 1960. №.5. P. 1–20.

30 La direction de la cure et les principes de son pouvoir // La psychanalyse. 1961. №.6. P. 149–206.
Речь, произнесенная на коллоквиуме в Руайомоне 10 июля 1958 г. В 1960 г. Лакан переработал текст для публикации: La psychanalyse. 1961. №.6. P. 111–147.

31 Maurice Merleau-Ponty // Les temps modernes. 1961. №.184/185 (numéro special). P. 245–254.
Памяти М. Мерло-Понти. Англ. пер.: Merleau-Ponty: In Memoriam. Transl. W. ver Eecke and D. de Schutter // Merleau-Ponty & Psychology. Ed. K. Hoeller. — N.J.: Humanities Press, 1993.

32 Kant avec Sade // Critique. 1963. №.191. P. 291–313.
Статья, написанная в сентябре 1962 г. как предисловие к III тому собрания сочинений маркиза де Сада. В издание 1963 г. этот текст не вошел, но был напечатан как послесловие к III тому переиздания 1966 г.

33 Propos directifs pour un congrès sur la sexualité feminine // La psychanalyse. 1964. №.7. P. 3–14.
Выступление на международном коллоквиуме по психоанализу в Амстердаме (5–9 сентября 1960 г.).

34 Du "Trieb" de Freud et du désir du psychanalyste // Archivio di filasofia, tecnica e casistica. — Padova, 1964. P. 51–53, 55–60.
Коллоквиум «Техника и казуистика» в Римском университете.

35 Position de l'inconscient au Colloque de Bonneval // L'inconscient. — P.: Desclée de Brouwer, 1966. P. 159–170.
Обзор выступлений на VI коллоквиуме в Бонневале, написанный в марте 1964 г. По просьбе А. Эйя.

36 La place de la psychanalyse dans la medicine // Cahiers du collège de Médecine. 1966. P. 761–774.
Выступление в Сальпетриере, февраль 1966 г.

37 Méprise du sujet supposé savoir // Scilicet. 1968. №.1. P. 31–41.
Речь, произнесенная 14 декабря 1967 г.

38 De Rome 53 à Rome 67: La psychanalyse. Raison d'un échec // Scilicet. 1968. №.1. P. 42–50.
Выступление в Римском университете 15 декабря 1967 г.

39 De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité // Scilicet. 1968. №.1. P. 51–59.

Выступление во Французском институте Милана 18 декабря 1967 г.

40 Discours de clôture des journées sur les psychoses // Recherches. 1968. Décembre. P. 143–150.
Выступление в парижском Доме Химии 21 октября 1967 г.

41 Note de Jacques Lacansuite au discours de clotûre pour les journées d'études sur les psychoses // Recherches. 1968. Décembre. P. 151–152.
Заключительное слово Лакана на конференции в Доме химии 22 октября 1967 г.

42 Introduction de Scilicet au titre de la revue de l'École freudienne de Paris // Scilicet. 1968. №.1. P. 3–13.
Редакционная статья, представляющая журнал «Scilicet».

43 Notes sur l'Arc consacré à Freud // Scilicet. 1968. №.1. P. 192.

44 Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever // The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The structuralist Controversy. Eds. R. Macksey, E. Donato. — Baltimore et Londres: The Johns Hopkins Press, 1970. P. 186–195.
Выступление и дискуссия на Международном симпозиуме в Центре Дж. Хопкинса в Балтиморе, октябрь 1966 г. Текст опубликован на английском и французском языках.

45 En guise de conclusion // Lettres de l'École freudienne. 1970. №.7. P. 157–166.
Заключительная речь на конгрессе «Психоанализ и психотерапия» в Страсбурге 13 октября 1968 г.

46 En guise de conclusion // Lettres de L'école de freudienne. 1971. №.8. P. 205–217.
Заключительное слово на конгрессе Фрейдистской школы «Образование в психоанализе», 17 апреля 1970 г. В переработанном виде напечатана как Allocution prononcée pour la clôture du congrès de l'École freudienne de Paris le 19 avril 1970 // Scilicet. 1970. №.2/3. P. 391–399.

47 Discours de conclusion // Lettres de l'École freudienne. 1972. №.9. P. 507–513.
Заключительное слово на конгрессе Фрейдистской школы «Психоаналитическая техника», май 1971 г.

48 L'Étourdit // Scilicet. 1973. №.4. P. 5–52.

49 Discours d'ouverture des Journées de l'École freudienne de Paris // Lettres de l'École freudienne. 1973. №.11. P. 2–3.
Вступительная речь на открытии Дней Фрейдистской школы.

50 Discours d'ouverture // Lettres de l'École freudienne. 1975. №.16. P. 27–28.
Вступительная речь на открытии 7-го конгресса в Риме, ноябрь 1974 г.

51 La troisième // Lettres de l'École freudienne. 1975. №.16. P. 177–203.
Речь на 7-м конгрессе в Риме, ноябрь 1974 г.

52 Discours de cloture // Lettres de l'École freudienne. 1975. №.16. P. 360–361.
Краткая речь на закрытии 7-го конгресса в Риме, ноябрь 1974 г.

53 Peut-être à Vincennes? // Ornicar? 1975. №.1. P. 3–5.
Предположительно, выступление в Венсеннском университете.

54 Conferencia de Lacan en Londres // Revista Argentina de Psicología. 1975. P. 137–141.
Речь, произнесенная 2 февраля 1975 г., опубликована на испанском языке.

55 Yale University, Kanzer Seminar // Scilicet. 1975. №.6/7. P. 7–31.
Семинар в Йельском университете, декабрь 1975 г.

56 Yale University, Law School Auditorium // Scilicet. 1975. №.6/7. P. 38–41.
Выступление в Йельском университете, декабрь 1975 г.

57 Le symptôme // Scilicet. 1975. №.6/7. P. 42–45.
Выступление и дискуссия в Йельском университете, декабрь 1975 г.

58 Massachusetts Institute of Technologye // Scilicet. 1975. №.6/7. P. 53–63.
Выступление и дискуссия в Массачусетском технологическом институте 2 декабря 1975 г.

59 Les concepts fondamentaux et la cure // Lettre de l'École freudienne. 1976. №.18. P. 1–3.
Вступительная речь на открытии Дней Фрейдистской школы в Доме химии (Париж), 12 апреля 1975 г. (Участие Лакана в дискуссиях: P. 35–40, 89, 154, 219–229, 230–247, 248–259, 263–270

60 Inhibition et acting out // Lettres de l'École freudienne. 1976. №.19. P. 555–559.
Речь на закрытии 9-го конгресса Фрейдистской школы в Страсбурге, март 1976 г.

61 L'auteur des Écrits parle rarement de cinéma. Le film de Benoît Jacquot, que Jean-Louis Bory analyse ci-dessus, lui a donné envie de le faire // Le Nouvel Observateur. 1976. 29 mars. P. 594.

62 L'Impromptu de Vincennes // Magazine Littéraire. 1977. №.121 (Spécial Lacan). P. 21–25.
Выступление Лакана в Университете Париж-VIII (Венсенн) 3 декабря 1969 г. Англ. пер.: Impromptu at Vincennes. Transl. J. Mehlman // October 40. 1987. Spring.

63 Clôture des journées // Lettres de l'École freudienne. 1977. №.21. P. 506–509.
Речь на закрытии Дней Фрейдистской школы, октябрь 1976 г.

64 Ouverture de la section clinique // Ornicar? 1977. №.9. P. 7–14.

65 Lacan J. Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose // Ornicar ? 1978. №.17–18.

66 Du discours psychanalytique // Lacan in Italia 1953–1978. En Italie Lacan. — Milan: La Salamandra, 1978. P. 32–55.

Выступление в Миланском университете 12 мая 1972 г.

67 La psychanalyse dans sa référence au rapport sexuel // Lacan in Italia 1953–1978. En Italie Lacan. — Milan: La Salamandra, 1978. P. 58–77.
Выступление в миланском Музее науки и техники 3 февраля 1973 г. Напечатано также в Bulletin de l'Association freudienne. 1986. №.17. P. 3–13.

68 Excursus // Lacan in Italia 1953–1978. En Italie Lacan. — Milan: La Salamandra, 1978. P. 78–97.
Выступление на собрании, организованном «Scuola freudiana», Милан, 4 февраля 1973 г.

69 Alla *Scuola Freudiana* // Lacan in Italia 1953–1978. En Italie Lacan. — Milan: La Salamandra, 1978. P. 104–147.
Выступление и дискуссия во Французском культурном центре 30 марта 1974 г.

70 Ouverture des journées d'étude de l'École freudienne de Paris // Lettres de l'École freudienne. 1978. №.24. P. 7.
Вступительная речь на открытии Дней Фрейдистской школы в Доме химии (Париж) 14 июня 1975 г.

71 Conclusions // Lettres de l'École freudienne. 1978. №.24. P. 247–250.
Заключительная речь на закрытии Дней Фрейдистской школы в Доме химии (Париж) 9 ноября 1975 г.

72 Clôture des journées de l'École freudienne de Paris // Lettres de l'École freudienne. 1978. №.22. P. 499–501.
Заключительная речь на закрытии Дней Фрейдистской школы в Лилле, сентябрь 1977 г.

73 Intervention conclusive // Lettres de l'École freudienne. 1978. №.23. P. 180–181.
Заключительное слово на чтениях в Дювилле, январь 1978 г.

74 Le reve d'Aristote // Sycomore. 1978. P. 23–24.
Выступление на конференции, организованной ЮНЕСКО, июнь 1978 г.

75 Conclusions // Lettres de l'École freudienne. 1979. №.25. Vol. II. P. 219–220.
Заключительная речь на 9-м конгрессе Фрейдистской школы, июль 1978 г.

76 Lacan pour Vincennes! // Ornicar? 1978. №.17/18. P. 278.
Выступление 22 октября 1978 г.

77 La mort est du domaine de la foi // Quarto (supplément belge à *La lettre mensuelle de l'École de la cause freudienne*). 1981. №.3. P. 5–20.
Выступление Лакана в университете Лувена 13 октября 1972 (выступление было заснято на кинокамеру).

78 Le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel, Conférence à la Société Française de Psychanalyse // Bulletin de l'Association Freudienne. 1982. №.1. P. 4–13.

79 Propos sur l'hystérie // Quarto. 1981. №.2. P. 5–10.
Выступление в Брюсселе, февраль 1977 г.

80 Joyce le symptôme I // L'âne. 1982. №.6. P. 3–5.

Речь, произнесенная в большом амфитеатре Сорбонны 16 июня 1975 г. (открытие 5 Международного симпозиума по Джойсу). Измененная версия (переданная Лаканом исследовательскому центру CNRS) опубликована как Joyce le symptôme II *в 1979 г.*

81 La psychanalyse en ce temps // Bulletin de l'Association Freudienne. 1983. №.415. P. 17–20.
Выступление в масонской ложе «Великий Восток» 25 апреля 1969 г. Последовавшая за выступлением Лакана дискуссия опущена.

82 Conférence chez le Professeur Deniker — Hôpital Sainte-Anne // Bulletin de l'Association freudienne. 1984. №.7. P. 3–4.
Выступление в госпитале св. Анны в ноябре 1978 г.

83 Le séminaire de Caracas // L'Âne. 1981. №.1.
Речь, произнесенная в Каракасе 12 июля 1980 г. Перепечатана в Almanach de la dissolution. — P.: Navarin éditeur, 1986.

84 Conférence du mercredi 19 juin 1968 // Bulletin de l'Association freudienne. 1985. №.35. P. 3–9.

85 Le symptôme // Le Bloc-notes de la psychanalyse. 1985. №.5. P. 5–23.
Речь, произнесенная в Центре Ф. де Соссюра (Женева) 4 октября 1975 г.

86 Éthique de la psychanalyse // Psychoanalyse. 1986. №.4. P. 163–187.
Выступления в Брюсселе 9 и 10 марта 1960 г.

87 Une procedure pour la passé // Ornicar? 1986. №.37. P. 7–12.
Выступление 9 октября 1967 г.

88 Deux notes à J. Aubry // Ornicar? 1986. №.37. P. 13–14.

89 Apport de la psychanalyse à la sémiologie psychiatrique // Bulletin de l'Association freudienne. 1987. №.21. P. 1–10.
Выступление на Конгрессе по нейрологии и психиатрии в Милане в 1970 г.

90 Notes en allemand préparatoires à la conférence sur la Chose freudienne. Trad. traduit de l'allemand par G. Morel et F. Kaltenbeck // Ornicar ? №.42. P. 7–11.

91 La psychanalyse vraie et fausse // Âne. 1992. №.51. P. 24–27.
Речь, произнесенная в июне 1958 г.

92 Place origine et fin de mon enseignement // Le Croquant. 1998–1999. №.24.
Речь, произнесенная осенью 1967 г. Перепечатана в Essaim. 2000. №.5. P. 5–33.

93 De James Joyce comme symptôme // Le croquant. 2000. №.28.
Выступление в Средиземноморском университете Ниццы 24 января 1976 г.

2. ВЫСТУПЛЕНИЯ В ДИСКУССИЯХ

Лакан принимал участие в огромном количестве конференций и семинаров, выступая со своими замечаниями. Иногда это были короткие реплики, но порой — развернутые выступления, представ-

ляющие интерес для исследователя. Мы приводим перечень текстов, отражающих эту часть лакановского дискурса.

1 *Piaget J.* La psychanalyse et le développement intellectuel // Revue Française de Psychanalyse. 1933. T. VII. №.1. P. 134.
19 декабря 1933 г., выступление Ж. Пиаже в госпитале св. Анны.

2 *Odier Ch.* Conflits instinctuels et bisexualité // Revue Française de Psychanalyse. 1935. T. VIII. №.4. P. 682–685.
20 ноября 1934 г., выступление Ш. Одье на заседании Парижского психоаналитического общества.

3 *Friedmann M.* Quelques réflexions sur le suicide // Revue Française de Psychanalyse. 1935. T. VIII. №.4. P. 685–686.
Выступление М. Фридмана 18 декабря 1934 г.

4 *Schiff P.* Les paranoïas au point de vue psychanalytique // Revue Française de Psychanalyse. 1935. T. VIII. №.1. P. 170.
Выступление П. Шиффа на 9-й конференции франкоязычных психоаналитиков 2 февраля 1935 г.

5 *Schiff P.* Psychanalyse d'un crime incomprehensible // Revue Française de Psychanalyse. 1935. T. VIII. №.4. P. 690–691.
Выступление П. Шиффа на заседании Парижского психоаналитического общества 18 февраля 1935 г.

6 *Codet O.* À propos de trois cas cliniques d'anorexie mentale // Revue Française de Psychanalyse. 1935. T. I. №.1. P. 127.
Выступление О. Коде на заседании Парижского психоаналитического общества 18 июня 1935 г.

7 *Lagache D.* Passions et psychoses passionnelles // Évolution Psychiatrique. 1936. Fasc. 1. P. 25–27.
Выступление Д. Лагаша на заседании группы «Психиатрическая эволюция» 10 декабря 1935 г.

8 *Rouart J.* Du rôle de l'onirisme dans les psychoses de type paranoïaque et maniaque-dépressif // Évolution Psychiatrique. 1936. Fasc. 4. P. 87–89.
Выступление Ж. Руара на заседании группы «Психиатрическая эволюция».

9 *Kopp H.* Les troubles de la parole dans leurs rapports avec les troubles de la motricité // évolution Psychiatrique. 1936. Fasc. 2. P., 108, 112.
Выступление Г. Копп на заседании группы «Психиатрическая эволюция».

10 *Mâle P.* La formation du caractère chez l'enfant — la part de la structure et celle des événements // Évolution Psychiatrique. 1936. Fasc. 1. P. 57–58.
Выступление П. Маля на заседании группы «Психиатрическая эволюция».

11 *Minkowski E.* La psychopathologie son orientation, ses tendances // Évolution Psychiatrique. 1937. Fasc. 3. P. 66.
Выступление Э. Минковски на заседании группы «Психиатрическая эволюция».

12 *Bonaparte M.* Vues paléobiologiques et biopsychiques // Revue Française de Psychanalyse. 1938. T. 10. №.3. P. 551.
Выступление М. Бонапарт на заседании Парижского психоаналитического общества 19 января 1937 г.

13 *Picard J.* Mécanismes névrotiques dans les psychoses : œdipe, homosexualité, théâtralisme hystérique et perversité // Évolution Psychiatrique. 1937. Fasc. IV. P. 87, 89.
Выступление Ж. Пикара на заседании группы «Психиатрическая эволюция».

14 *Odier Ch.* Le bilanisme et l'horreur du discontinu // Évolution Psychiatrique. 1937. Fasc. II. P. 76–79.
Выступление Ш. Одье на заседании группы «Психиатрическая эволюция».

15 *Lagache D.* Deuil et mélancolie // Revue Française de Psychanalyse. 1938. T. X. №.3. P. 564–565.
Выступление Д. Лагаша на заседании Парижского психоаналитического общества 25 мая 1937 г.

16 *Ey H.* Les problèmes physiopathologiques de l'activité hallucinatoire // Évolution psychiatrique. 1938. Fasc. II. P. 75–76.
Выступление А. Эйя на заседании группы «Психиатрическая эволюция» 11 января 1938 г.

17 *Loewenstein R.* L'origine du Masochisme et la théorie des pulsions // Revue Française de Psychanalyse. 1938. T. X. №.4. P. 750–752.
Выступление Р. Лёвенштейна на 10-й конференции франкоязычных психоаналитиков 21 февраля 1938 г.

18 *Baruk H.* Des facteurs moraux en Psychiatrie. La personnalité morale chez les aliénés // Évolution psychiatrique. 1939. T. II. P. 32–33.
Выступление А. Барука на заседании группы «Психиатрическая эволюция».

19 *Borel A.* Le symptôme mental. Valeur et signification // Évolution Psychiatrique. 1947. Fasc. I. P. 117–122.
Выступление Бореля на заседании группы «Психиатрическая эволюция», январь 1946 г.

20 *Ferdière G.* Intérêt psychologique et psychopathologique des comptines et formulettes de l'enfance // Évolution Psychiatrique. 1947. Fasc. III. P. 61–63.
Выступление Г. Фредье на заседании группы «Психиатрическая эволюция», май 1946 г.

21 *Bonnafé L.* Le personnage du psychiatre. Étude méthodologique // Évolution psychiatrique. 1948. Fasc. III. P. 52–54.
Выступление Л. Боннафе на заседании группы «Психиатрическая эволюция».

22 *Hécaen H.* La notion de schéma corporel et ses applications en psychiatrie // évolution Psychiatrique. 1948. Fasc. II. P. 119–122.
Выступление А. Экена на заседании группы «Психиатрическая эволюция».

23 *Pasche F.* La délinquance névrotique // Revue française de psychanalyse. 1949. T. XIII. №.2. P. 315.
Выступление Ф. Паша 17 февраля 1948 г.

24 *Cuel J.R.* Place nosographique de certaines démences préséniles (types Pick et Alzheimer) // évolution psychiatrique. 1948. Fasc. II. P. 72.
Выступление Ж. Р. Сюэ на заседании группы «Психиатрическая эволюция» 25 июня 1948 г.

25 *Ziwar J.* Psychanalyse des principaux syndromes psychosomatiques // Revue française de psychanalyse. 1949. T. XIII. №.2. P. 318.
Заседание Парижского психоаналитического общества 19 октября 1948 г.

26 *Shentoub S. A.* Remarques méthodologiques sur la socio-analyse // Revue Française de Psychanalyse. 1949. T. XIII. №.2. P. 319.
Заседание Парижского психоаналитического общества 14 декабря 1948 г.

27 *Rouart J.* Délire hallucinatoire chez une sourde-muette // Évolution Psychiatrique. 1949. Fasc. II. P. 236, 238.
Выступление Ж. Руара на заседании группы «Психиатрическая эволюция».

28 *Fretet J., Lyet R.* La relation hallucinatoire // Évolution psychiatrique. 1949. Fasc. II. P. 151–152.
Выступление Ж. Фрете и Р. Лье на заседании группы «Психиатрическая эволюция».

29 *Held R.* Le problème de la thérapeutique en médecine psychosomatique // Revue Française de psychanalyse. 1949. T. XIII. №.3. P. 446.
Заседание Парижского психоаналитического общества 20 июня 1949 г.

30 *Dolto-Marette F.* À propos de la poupée-fleur // Revue Française de Psychanalyse. 1949. T. XIII. №.4. P. 566.
Заседание Парижского психоаналитического общества 18 октября 1949 г.

31 *Bonaparte M.* Psyché dans la nature ou les limites de la psychogenèse // Revue Française de Psychanalyse. 1949. T. XIII. №.4. P. 571.
Заседание Парижского психоаналитического общества 16 ноября 1949 г.

32 *Bouvet M.* Incidences thérapeutiques de la prise de conscience de l'envie de pénis dans des cas de névrose obsessionnelle féminine // Revue française de psychanalyse. 1949. T. XIII. №.4. P. 571–572.
Заседание Парижского психоаналитического общества 20 декабря 1949 г.

33 actes du Premier Congrès mondial de psychiatrie (Congrès «Psychothérapie, psychanalyse»). — P.: Hermann et Cie, 1952. Vol. 5. P. 103–108.

34 Discussion des rapports théorique et clinique à la 13ème conférence des psychanalystes de langue française // Revue française de psychanalyse. 1951. T. XV. №.1. P. 84–88.

35 *Pasche F.* Cent cinquante biographies de tuberculeux pulmonaires // évolution Psychiatrique. 1951. Fasc. IV. P. 554–556.
Выступление Ф. Паша на заседании группы «Психиатрическая эволюция».

36 *Fouquet P.* Réflexions cliniques et thérapeutiques sur l'alcoolisme // évolution psychiatrique. 1951. Fasc. II. P. 260–261.
Выступление П. Фуке на заседании группы «Психиатрическая эволюция».

37 *Amado G.* Éthique et psychologie d'adolescents inadaptés // évolution psychiatrique. 1951. Fasc. 1. P. 28–29.
Выступление Ж. Амадо на заседании группы «Психиатрическая эволюция».

38 *Berge A.* Psychothérapie analytique et psychanalyse // évolution Psychiatrique. 1951. Fasc. III. P. 382.
Выступление А. Берже на заседании группы «Психиатрическая эволюция».

39 *Lebovici S.* À propos du traumatisme sexuel chez la femme // évolution Psychiatrique. 1951. Fasc. III. P. 382.
Выступление С. Лебовичи на заседании группы «Психиатрическая эволюция».

40 Actes de 14ème conférence des psychanalystes de langue française // Revue Française de Psychanalyse. 1952. T. XVI. №.1–2. P. 154–163.

41 *Dreyfus-Moreau J.* Étude structurale de deux cas de névrose concentrationnaire // évolution psychiatrique. 1952. Fasc. II. P. 217–218.
Выступление Ж. Дрейфус-Моро на заседании группы «Психиатрическая эволюция».

42 *Aubry J.* Les formes graves de la carence de soins maternels // évolution psychiatrique. 1955. Fasc. I. P. 31.
Выступление Ж. Обри на заседании группы «Психиатрическая эволюция».

43 Actes du congrès de Rome // La psychanalyse. 1956. P. 202–211, 242–255.
Дискуссия на Римском конгрессе МПА 26 сентября 1953 г.

44 *Hyppolite J.* Phénoménologie de Hegel et psychanalyse // La psychanalyse. 1957. №.3. P. 32.
Выступление Ж. Ипполита на заседании Французского психоаналитического общества 11 января 1955 г.

45 *Favez-Boutonier J.* Psychanalyse et philosophie // Bulletin de la Société Française de Philosophie. 1955. №.1. P. 37–41.
Выступление Ж. Фаве-Бутонье на заседании Французского психоаналитического общества 25 января 1955 г.

46 *Lévi-Strauss C.* Sur les rapports entre la mythologie et le rituel // Bulletin de la Société française de philosophie. 1956. T. XLVIII. P. 113–119.
Выступление К. Леви-Строса на заседании Французского философского общества 26 мая 1956 г.

47 *Hesnard H.* Réflexions sur le *Wo Es war, soll Ich werdern* de S. Freud // La psychanalyse. 1957. №.3. P. 323–324.
Выступление А. Эснара на заседании Французского психоаналитического общества 6 ноября 1956 г.

48 *Lagache D.* Fascination de la conscience par le Moi // La Psychanalyse. 1957. №.3. P. 329.

Выступление Д. Лагаша на заседании Французского психоаналитического общества 8 января 1957 г.

49 *Favez G.* Le rendez-vous chez le psychanalyste // La psychanalyse. 1958. №.4. P. 305–314.
Выступление Ж. Фаве на заседании Французского психоаналитического общества 5 февраля 1957 г.

50 *Favez-Boutonnier J.* Abandon et névrose // La Psychanalyse. 1958. №.4. P. 318–320.
Выступление Ж. Фаве-Бутонье на заседании Французского психоаналитического общества 7 мая 1957 г.

51 *Leclaire S.* L'obsessionnel et son désir // évolution psychiatrique. 1959. Fasc. III. P. 401–411.
Выступление С. Леклера 25 ноября 1958 г.

52 *Perelman Ch.* L'idéal de rationalité et la règle de justice // Bulletin de la Société française de philosophie. 1961. T. LIII. P. 29–33.

53 *Benoit P.* Thérapeutique, Psychanalyse, Objet // Lettres de L'école Freudienne. 1969. №.6. P. 39.
Выступление П. Бено на конгрессе в Страсбурге 11 октября 1968 г.

54 Intervention // Lettres de L'école Freudienne. 1969. №.6. P. 42–48.
Выступление Лакана на конгрессе «Психоанализ и психотерапия» в Страсбурге 12 октября 1968 г.

55 *Ritter M.* Du désir d'être psychanalyste // Lettres de L'école Freudienne. 1969. №.6. P. 87–96.
Конгресс «Психоанализ и психотерапия» в Страсбурге, 12 октября 1968 г.

56 *Certeau M., de.* ce que freud fait de l'histoire. Note à propos de: «Une névrose démoniaque au XVIIe siècle» // Lettres de L'école Freudienne. 1969. №.7. P. 84.
Конгресс «Психоанализ и психотерапия» в Страсбурге, 12 октября 1968 г.

57 *Oury J.* stratégie de sauvetage de freud // Lettres de L'école Freudienne. 1969. №.7. P. 146, 151.
Конгресс «Психоанализ и психотерапия» в Страсбурге, 13 октября 1968 г.

58 *Foucault M.* qu'est ce qu'un auteur? // Bulletin de la Société française de philosophie. 1969. №.3. P. 104.
Речь М. Фуко во Французском философском обществе.

59 *Morazé C.* Literary Invention // The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The structuralist Controversy. Eds. R. Macksey, E. Donato. — Baltimore et Londres: The Johns Hopkins Press, 1970. P. 41–44.
Международный симпозиум в Центре Дж. Хопкинса в Балтиморе, октябрь 1966 г.

60 *Goldmann L.* Structure: Human Reality and Methodological Concept // The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The structuralist Controver-

sy. Eds. R. Macksey, E. Donato. — Baltimore et Londres: The Johns Hopkins Press, 1970. P. 120–122.
Международный симпозиум в Центре Дж. Хопкинса в Балтиморе, октябрь 1966 г.

61 *Rudrauf J.* Essai de dégagement du concept psychanalytique de psychothérapie // Lettres de l'École freudienne. 1970. №.7. P. 135–137.

62 *Rappart Ph.* De la conception grecque de l'éducation et de l'enseignement de la psychanalyse // Lettres de L'école de freudienne. 1971. №.8. P. 2–10.
Конгресс Фрейдистской школы «Образование в психоанализе», 17 апреля 1970 г.

63 *Baudry M.* Sur l'enseignement de la psychanalyse à Vincennes // Lettres de L'école de freudienne. 1971. №.8. P. 186–188.
Конгресс Фрейдистской школы «Образование в психоанализе», 17 апреля 1970 г.

64 *Melman Ch.* Propos à prétention roborative avant le congrès // Lettres de L'école de freudienne. 1971. №.8. P. 193–204.
Конгресс Фрейдовской школы «Образование в психоанализе», 17 апреля 1970 г.

65 *Bardet-Giraudon Ch.* Du roman conçu comme le discours de l'homme même qui écrit // Lettres de l'École freudienne. 1972. №.9. P. 20–30.
Конгресс Фрейдистской школы «Психоаналитическая техника», май 1971 г.

66 *Lemoine P.* À propos du désir du médecin // Lettres de l'École freudienne. 1972. №.9. P. 68–78.
Конгресс Фрейдистской школы «Психоаналитическая техника», май 1971 г.

67 *Ginestet-Elsair S.* Le psychanalyste est du côté de la vérité : mais est-il si simple de savoir de quel côté est la vérité? // Lettres de l'École freudienne. 1972. №.9. P. 165–166.
Конгресс Фрейдистской школы «Психоаналитическая техника», май 1971 г.

68 *Didier A., Silvestre M.* À l'écoute de l'écoute // Lettres de l'École freudienne. 1972. №.9. P. 175–182.
Конгресс Фрейдистской школы «Психоаналитическая техника», май 1971 г.

69 *Guey J.* Contribution à l'étude du sens du symptôme épileptique // Lettres de l'École freudienne. 1972. №.9. P. 138–155.
Конгресс Фрейдистской школы «Психоаналитическая техника», май 1971 г.

70 *Mathis P.* Remarques sur la fonction de l'argent dans la technique analytique // Lettres de l'École freudienne. 1972. №.9. P. 195–205.
Конгресс Фрейдистской школы «Психоаналитическая техника», май 1971 г.

71 *Leclaire S.* L'objet a dans la cure // Lettres de l'École freudienne. 1972. №.9. P. 445–450.
Конгресс Фрейдистской школы «Психоаналитическая техника», май 1971 г.

72 *Conté C., Beirnaert L.* De l'analyse des résistances au temps de l'analyse // Lettres de l'École freudienne. 1972. №.9. P. 334–336.

Конгресс Фрейдистской школы «Психоаналитическая техника», май 1971 г.

73 *Rudrauf J.* De la règle fondamentale // Lettres de l'École freudienne. 1972. №.9. P. 341, 374.
Конгресс Фрейдистской школы «Психоаналитическая техника», май 1971 г.

74 *Zlatine S.* Technique de l'intervention : incidence de l'automatisme de répétition de l'analyste // Lettres de l'École freudienne. 1972. №.9. P. 248–260.
Конгресс Фрейдистской школы «Психоаналитическая техника», май 1971 г.

75 *Delaunay P.* Le moment spéculaire dans la cure, moment de rupture // Lettres de l'École freudienne. 1972. №.9. P. 471–473.
Конгресс Фрейдистской школы «Психоаналитическая техника», май 1971 г.

76 *Conté C.* Sur le mode de présence des pulsions partielles dans la cure // Lettres de l'École freudienne. 1973. №.11. P. 22–24.
Дни Фрейдистской школы, 30 сентября 1972 г.

77 Table ronde // Lettres de l'École freudienne. 1973. №.11. P. 213–230.
Дни Фрейдистской школы, круглый стол 30 сентября 1972 г.

78 *Safouan M.* La fonction du père reel // Lettres de l'École freudienne. 1973. №.11. P. 137–144.
Дни Фрейдистской школы, 1 октября 1972 г.

79 Congrès de l'École freudienne de Paris // Lettres de l'École freudienne. 1975. №.15. P. 9–28, 69–80, 131–139, 185–193, 206–210, 235–244.
Конгресс Фрейдистской школы, выступления С. Леклера, Ж. Клавреля и Ж. Ори 1 ноября 1973 г., дискуссия 3 ноября.

80 Chair et parole/Corps et significant // Lettres de l'École freudienne. 1976. №.17. P. 221–223.
Дискуссия в Страсбурге, январь 1975 г.

81 *Aubert J.* Galerie pour un portrait // Analytica 4 (приложение к 9-му выпуску журнала «Ornicar?»). 1977. №.4. P. 16–18.
Дискуссия после выступления Ж. Обера, март 1976 г.

82 *Petitot J.* Quantificateur et opérateur de Hilbert // Lettres de l'École freudienne. 1977. №.21. P. 129.
Дни Фрейдистской школы, октябрь-ноябрь 1976 г.

83 Le plaisir et la règle fondamentale // Lettres de l'École freudienne. 1978. №.24. P. 22–24.
Дискуссия после выступления А. Альберта, июнь 1975 г.

84 *Safouan M.* La proposition d'octobre 1967, dix ans après // Lettres de l'École freudienne. 1978. №.23. P. 19–20.
Выступление М. Сафуана, январь 1978 г.

85 Séance extraordinaire de l'École belge de psychanalyse, le 14 octobre 1972 // Quarto (supplément belge à *La lettre mensuelle de l'École de la cause freudienne*). 1981. №.5. P. 4–22.

86 Pourquoi “sic” // Lacan in Italia 1953–1978. En Italie Lacan. — Milan: La Salamandra, 1978.
Дискуссия в миланской «Scuola freudiana», 1 июня 1974 г.

3. ОФИЦИАЛЬНЫЕ ДОКУМЕНТЫ И ПИСЬМА

1 Rapport de la Commission de l’enseignement de la Société psychanalytique de Paris // Revue française de psychanalyse. 1949. T. XIII. №.3. P. 436–441.
Отчет о работе Комиссии по образованию Парижского психоаналитического общества, в составлении которого принял участие Лакан.

2 Règlement et Doctrine de la Commission de l’Enseignement déléguée par la Société Psychanalytique de Paris // Revue Française de Psychanalyse. 1949. T. XIII. №.3. P. 426–435.
Регламент Комиссии по образованию Парижского психоаналитического общества, в составлении которого принял участие Лакан.

3 Curriculum présenté pour une candidature à une direction de: psychanalyse à l’École des Hautes Études // Bulletin de l’Association Freudienne. 1957. №.40. P. 5–8.

4 Seconde version de la proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l’école // Scilicet. 1968. №.1. P. 14–30.
Вторая версия Положения о психоаналитической школе. Англ. пер.: Proposition of 9 October 1967 on the Psychoanalyst of the School. Transl. R. Grigg // Analysis. 1995. №.6. (Centre for Psychoanalytic Research, Melbourne).

5 Réponse à la demande de renseignements bibliographiques // Anthologie des psychologues français contemporains, Dir. de D. Hameline et H. Lesage. — P.: P.U.F., 1969. P. 322–329.
Библиографическая справка для «Антологии современных французских психологов».

6 Discours à l’E.F.P. // Scilicet. 1970. №.2/3. P. 9–29.
Речь от 9 октября 1967 г.

7 Adresse du jury d’accueil à l’assemblée avant son vote (le 25 janvier 1969) // Scilicet. 1970. №.2/3. P. 49.

8 Liminaire // Scilicet. 1970. №.2/3. P. 3–6.

9 Ont contribué à la première année de Scilicet // Scilicet. 1970. №.2/3. P. 400.
Этот документ, как и предыдущий, посвящен работе журнала «Scilicet».

10 Déclaration à France-culture à propos du 28e Congrès international de psychanalyse // Le coq-héron. 1974. №.46/47. P. 3–8.

11 La scission de 1953 // Ornicar? 1976. №.7. P. 52–53.
Обращение к ассамблее Парижского психоаналитического общества (1953 г.). Предисловие к документам «раскола 1953 г. опубликовано там же.

12 Statuts proposés pour l'institut de psychanalyse // Ornicar? 1976. №.7. P. 53–63.
Дополнение к проекту устава Института психоанализа, предложенного С. Нахтом.

13 Lettre de Jacques Lacan à Madame J. Roudinesco // Ornicar? // 1976. №.7. P. 76–80.

14 Lettre de Jacques Lacan à Rudolph Loewenstein du 14 juillet 1953 // Ornicar? 1976. №.7. P. 120–135.

15 Lettre de Jacques Lacan à Michael Balint // Ornicar? 1976. №.7. P. 119.

16 Lettre au Professeur N. Perrotti // Ornicar? 1976. №.7. P. 117–118.

17 Lettre de Jacques Lacan à Heinz Hartmann // Ornicar? 1976. №.7. P. 136–137.

18 Lettre à Serge Leclaire // Ornicar? 1977. №.8. P. 91.

19 Acte de fondation de l'École Freudienne de Paris // Annuaire. 1977. P. 78–86.
Акт об учреждении Фрейдистской школы, составленный в 1965 г.

20 Première version de la proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école // Ornicar? 1978. №.8. P. 5–26.
Первая версия Положения о психоаналитической школе.

21 Lettre de Jacques Lacan aux A.E. et A.M.E. // Analytica. 1978. №.7. P. 52.

22 Échange lettres avec Piera Aulagnier // Analytica. 1978. №.7. P. 52–57.

23 Après la dissolution de l'École freudienne de Paris // Le Monde. 1980. 26 janvier.
Письмо о роспуске Фрейдистской школы в газету Le Monde.

24 Lettre adressée aux membres de l'E.F.P. // Delenda. 1980. №.1.
Письмо к членам Фрейдистской школы. Также опубликовано в Le Monde. 1980. 15 mars.

25 Lettre à en-tête de la Cause freudienne // Courrier de la Cause freudienne. 1980. №.3.

26 Lettre de Jacques Lacan à trois psychanalystes italiens: Verdiglione, Contri et Drazien // Spirales. 1981. №.9. P. 60.
Письмо Лакана трем итальянским психоаналитикам, апрель 1974 г. Перепечатано в Ornicar? 1982. №.125. P. 7–10. *Англ. пер.*: Note to the Italian Group. Transl. R. Grigg // Analysis. 1997. №.7.

27 Lettre à Pierre Martin // *Martin P.* Argent et psychanalyse. — P.: Navarin, 1984. P. 198–199.

28 Lettre de Lacan à Winnicott // Ornicar? 1985. №.33. P. 7–10.

29 Lettre à Michel Foucault // *Foucault M.* Une histoire de la vérité. — P.: Syros, 1985. P. 106.

30 Lettre de J. Lacan à É. Roudinesco // *Roudinesco É.* Histoire de la psychanalyse en France. T. 2. 1925–1985. — P.: Seuil, 1986. P. 638.

31 Lettres à Maud Mannoni // *Mannoni M.* Ce qui manque à la vérité pour être dite. — P.: Denoël, 1988. P. 188–191.

32 Lettre à Roger Dextre et Jean-Paul Sauzède // La Main de Singe. 1991. №.1. P. 15.

33 Lettre de Jacques Lacan à Louis Althusser // Magazine littéraire. 1992. №.304. P. 49.

34 Jacques Lacan à Louis Althusser // *Althusser L.* Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan, textes réunis et présentés par O. Corpet et F. Matheron. — P.: Stock/Imec, 1993. P. 269, 298–301, 304–305.
Несколько коротких писем Л. Альтюссеру. Англ. пер.: Eight Letters to Luis Althusser. Transl. J. Mehlman // Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan. Eds. O. Corpet and F. Matheron. — N.Y.: Columbia University Press, 1996.

35 Note que Jacques Lacan adressa personnellement à ceux qui étaient susceptibles de désigner les passeurs // Analyse freudienne presse. 1993. №.4. P. 42.

36 Lettre à François Perrier // *Perrier F.* La Chaussée d'Antin. — P.: Albin Michel, 1994. P. 197.

37 Lettres à François Perrier // *Perrier F.* La Chaussée d'Antin. P.: Albin Michel, 1994. P. 201–204.

4. ПРЕДСТАВЛЕНИЕ КЛИНИЧЕСКИХ СЛУЧАЕВ

1 Fixité du regard par hypertonie, prédominant dans le sens vertical avec conservation des mouvements automatico-réflexes ; aspect spécial du syndrome de Parinaud par hypertonie associée à un syndrome extrapyramidal avec troubles pseudobulbaires // Revue neurologique. 1926. T. II. P. 410–418.
Неврологическое общество, 4 ноября 1926 г., совместно с Т. Алажюанином и П. Делафонтеном.

2 Roman policier. Du délire type hallucinatoire chronique au délire d'imagination // Encéphale. 1928. №.5. P. 550–551.
Психиатрическое общество, совместно с Ж. Леви-Валенси и П. Минаном.

3 Abasie chez une traumatisée de guerre // Revue neurologique de Paris. 1928. T. 1. №.2.
Парижское неврологическое общество, совместно с М. Тренелем.

4 Syndrome comitio-parkinsonien encéphalitique // Revue Neurologique. — P.: Masson et Cie, 1929. 2° semestre 1929. P. 128.
Клиническое общество психической медицины, совместно с Л. Маршаном и А. Куртуа. Перепечатано в Annales Médico-Psychologiques. — P.: Masson et Cie, 1929. T. II. P. 185 *и* Encéphale. — P.: G. Doin et Cie, 1929. P. 672.

5 Paralysie générale avec syndrome d'automatisme mental // Encéphale. 1929. №.9. P. 802–803.
Психиатрическое общество, 20 июня 1929 г., совместно с Ж. Эйюа.

6 Paralysie générale prolongée: Exposé à la Société de Psychiatrie // Encéphale. — P.: G. Doin et Cie, 1930. T. 1. P. 83–85.

Представление в Психиатрическом обществе, 19 декабря 1929 г., совместно с Р. Торговла.

7 Psychose hallucinatoire encéphalitique // Encéphale. P.: G. Doin et Cie, 1930.
Клиническое общество психической медицины, 17 февраля 1930 г., совместно с А. Куртуа.

8 Crises toniques combinées de protrusion de la langue et de trismus se produisant pendant le sommeil chez une parkinsonienne post-encéphalitique — amputation de la langue consécutive // Encéphale. 1931. T. 2. P. 145–146.
Психиатрическое общество, 20 ноября 1930 г.

9 Troubles mentaux homochromes chez deux frères hérédosyphilitiques // Encéphale. 1931. P. 151–154.
Психиатрическое общество, 20 декабря 1930 г., совместно с П. Шиффом и Шифф-Вертемье.

10 Folies simultanées // Annales médico-psychologiques. 1931. T. 1. P. 483–490.
Медико-психологическое общество, совместно с А. Клодом и П. Миго.

11 Ecrits «inspirés»: schizographie // Annales médico-psychologiques. 1931. T. II. P. 508–522.
Медико-психологическое общество, совместно с Ж. Леви-Валенси и П. Миго.

12 Parkinsonisme et syndromes démentiels // Annales médico-psychologiques. 1931. T. 2. P. 418–428.
Медико-психологическое общество, совместно с А. Клодом.

13 Troubles du langage écrit chez une paranoïaque // Annales medico-psychologique. 1931. T. II. P. 407–408.
Медико-психологическое общество, 12 ноября 1931 г., совместно с П. Миго. Перепечатано в Encéphale. 1931. №.10. P. 821.

14 Spasme de torsion et troubles mentaux post-encéphalitiques // Annales médico-psychologiques. 1932. T. 1. P. 546–551.
Медико-психологическое общество, совместно с А. Клодом и П. Миго.

15 Un cas de démence précocissime // Annales médico-psychologiques. 1933. T. 1. P. 620–624.
Медико-психологическое общество, 11 мая 1933 г., совместно с А. Клодом и А. Гуйе.

16 Un cas de perversion infantile par encéphalite épidémique précoce diagnostiqué sur un syndrome moteur fruste // Annales médico-psychologiques. 1933. T. 2. P. 221–223.
Медико-психологическое общество, 13 июля 1933 г., совместно с Ж. Гуйе.

17 Alcoolisme subaigu à pouls normal ou ralenti Coexistence du syndrome d'automatisme mental // Annales Médico-Psychologiques. 1933. T. II. P. 531–546.
Медико-психологическое общество, 27 ноября 1933 г, совместно с Ж. Гуйе. Резюме перепечатано в Encéphale. 1934. T. I. P. 53.

18 Entretien avec M. Gérard Lumeroy // Le Discours Psychanalytique. 1992. №.7. P. 55–92.
Беседа с пациентом, состоявшаяся в феврале 1976 г. Англ. пер.: A Lacanian Psychosis: Interview by Jacques Lacan // Returning to Freud: Clinical Psychoanalysis in the School of Lacan. Ed. And transl. St. Schneiderman. — New Haven; L.: Yale University Press, 1980. P. 19–41.

19 Entretien avec Michel H. // Le Discours Psychanalytique: «Sur l'identité sexuelle : à propos du transsexualisme». — P.: Éd. de l'Association freudienne, 1996. P. 312–350.
Беседа с пациентом, состоявшаяся в феврале 1976 г.

5. РЕЦЕНЗИИ И ПРЕДИСЛОВИЯ

1 Henry Ey: Hallucinations et délires. — P.: F. Alcan. — 178 pages // Évolution Psychiatrique. 1935. №.1/. P. 87–91.
Рецензия на книгу Г. Эйя.

2 Psychologie et esthétique // Recherches philosophiques. 1935. Fac. 4. P. 424–431.
Рецензия на книгу Э. Минковски «Le temps vécu».

3 Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir: sur un livre de Jean Delay et un autre de Jean Schlumberger // Critique. 1958. №.131. P. 291–315.
Рецензия на книгу Ж. Делая.

4 Hommage fait à Marguerite Duras, du ravissement de Lol V. Stein // Cahiers Renaud-Barrault. P.: Gallimard, 1965. №.52. P. 7–15.
О М. Дюрас. Перепечатано в Ornicar? №.34. P. 7–13.

5 Présentation de la traduction de paul duquenne des «Mémoires d'un névropathe» de D. P. Schreber // Cahiers pour l'analyse. 1966. №.5. P. 69–72.
Представление французского перевода «Мемуаров» Д. П. Шрёбера.

6 Préface // *Rifflet-Lemaire A.* Jacques Lacan. — Bruxelles: Charles Dessart, 1970. P. 9–20.

7 Préface à la pièce de Frank Wedekind: L'Éveil du printemps // À propos de l'éveil du printemps. Trad. F. Régnault. P.: Christian Bourgois éditeur, 1974. P. 7–10.

8 Préface // Annuaire de l'École freudienne de Paris. 1975. P. 19.

9 Introduction à l'édition allemande d'un premier volume des *Écrits* (Walter Verlag) // Scilicet. 1975. №.5. P. 11–17.
Предисловие к немецкому изданию «Écrits».

10 Préface à l'édition anglaise du séminaire XI // Ornicar? 1977. №.12/13. P. 124–126.
Предисловие к английскому изданию 11-го Семинара.

11 C'est à la lecture de Freud // *Georgin R.* Lacan. Lausanne? 1977.

Предисловие к книге Р. Жоржина.

12 Préface // Catalogue de l'exposition François Rouan. — Marseille: Musée Cantini, 1978.
Текст и рисунки для каталога выставки Ф. Руана.

13 Préface à l'édition japonaise des *Écrits* // La lettre mensuelle de l'École de la cause freudienne. 1981. №.3. P. 2–3.
Предисловие к японскому изданию «Écrits».

6. ИНТЕРВЬЮ

1 Entretien avec Madeleine Chapsal // L'express. №.310. 31 mai 1957. P. 20–22.
Перепечатано в Chapsal M. Envoyez la petite musique. P.: Grasset, 1984. P. 38–66 *и в* L'Âne. 1991. №.48 (*без упоминания имени Шапсаль*).

2 Conversación con Jacques Lacan // Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan. — Milano: U. Murcia & C: Barcelona: Anagrana, 1969. P. 95–124.
Беседа с П. Карузо, опубликована на испанском языке. Фрагмент во франц. переводе опубликован в Orellana J. B. De l'hermétisme de Lacan. Figures de sa transmission. — P.: E.P.E.L., 1999. P. 92.

3 Réponses à des étudiants en philosophie sur l'objet de la psychanalyse // Cahiers pour l'analyse. 1975. №.3. P. 5–13.
Ответ на вопросы студентов Faculté des Lettres.

4 Entretien avec Pierre Daix // Les Lettres Françaises. 1966. №.1159 (1–7 décembre).

5 Un psychanaluste s'explique. Auteur mystérieux et prestigieux: Jacques Lacan veyt que la psychanalyse redivienne la peste // Le Figaro Littéraire. 1966. №.1076 (1 décembre). P. 2.
Беседа с Ж. Лапужем.

6 Sartre contre Lacan: bataille absurde // Le Figaro Littéraire. 1966. №.1077 (22 décembre).
Беседа с Ж. Лапужем.

7 Discours à l'O.R.T.F. // Recherches. 1967. №.3/4. P. 5–9.
Беседа с Ж. Шарбонье в радиопередаче «Sciences et Techniques» 2 декабря 1966 г.

8 Interview // Fiera litteraria. 1967. P. 11–18.

9 Névroses et psychoses. Où commence l'anormal? // Tonus. 1968. №.331. P. 2–3.

10 Jacques Lacan commente la naissance de Stilicet // Le Monde. 1968. 16 mars.
Беседа с Р. Хиггинсом.

11 Radiophonie // Scilicet. 1970. №.2/3. P. 55–99.
Англ. пер.: Radiophonie. Transl. St. Schneiderman // On Signs. Ed. M. Blonsky. — Baltimore: Johns Hopkins, 1985.

12 Propos élucidés // Le Monde. 1973. 5 avril.
Беседа с Б. Пуаро-Дельпеком.

13 Télévision. P.: Seuil, 1974.
Беседа с Ж.-А. Миллером на телевидении, задокументированная Б. Жако. Рус. пер.: *Лакан Ж.* Телевидение. Пер. А. Черноглазова. — М.: Гнозис; Логос, 2000. *Англ. пер.*: Television. Transl. D. Hollier, R. Krauss and A. Michelson. — N.Y.: W. W. Norton & Co., 1990.

14 Conférence de presse du docteur Jacques Lacan // Lettres de l'École freudienne. 1975. №.16. P. 6–26.
Пресс-конференция в Центре культуры Франции, Рим, 29 октября 1974 г.

15 Entretien avec des etudiants // Scilicet. 1975. №.6/7. P. 32–37.
Беседа со студентами в Йельском университете, 1975 г.

16 Freud y el psicoanalisis // Biblioteca Salvat. Vol. 28. Barcelone, 1975. P. 10–19.

17 Réponse de Jacques Lacan à une question de Marcel Ritter // Lettres de l'École freudienne. 1976. №.18. P. 7–12.
Ответ на вопрос М. Риттер, Страсбург, январь 1975 г.

18 Réponses de Jacques Lacan à des questions sur les nœuds et l'inconscient // Lettres de l'École freudienne. 1977. №.21. P. 471–475.
Ответы на вопросы, октябрь 1976 г.

19 Réponse à une question de Catherine Millot // L'Âne. 1981. №.3. P. 3.
Ответ на вопрос К. Мило, 1974 г.

20 Interview de Jacques Lacan à la RTB III // Quarto. 1982. №.7. P. 7–11.
Интервью на бельгийском телевидении 14 декабря 1966 г.

21 Interview donnée par Jacques Lacan à François Wahl à propos de la parution des *Écrits* // Le Bulletin de l'Association Freudienne. 1983. №.3. P. 6–7.
Радиоинтервью с Ф. Ваалем, 8 февраля 1967 г.

7. СТИХИ

1 Sonnet hiatus irrationnalis // Neuilly. 1933. №.3–4.
Измененная версия перепечатана в Magazine Littéraire. 1977. №.121.

8. ПЕРЕВОДЫ

1 *Freud Z.* De quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité // Revue française de psychanalyse. 1932. T. V. №.3. P. 391–401.
Перевод с немецкого статьи З. Фрейда «Über einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität» (Internationale Zeitschrift Psychoanalyse. Bd. VIII. 1922.)

2 *Heidegger M.* Logos // La psychanalyse. 1956. №.1. P. 59–79.
Перевод с немецкого комментария М. Хайдеггера на фрагмент Гераклита.

КРИТИКА

1 A Compendium of Lacanian Terms. Ed. Z. M. Marks. — L.: Free Association Books, 2001.
2 After Lacan: Clinical practice and the subject of the unconscious. Eds. R. Hughes, K. Malone. — Albany: State University of New York Press, 2002.
3 Against Lacanism. A conversation of André Green with Sergio Benvenuto (Paris, 17.5.94) // Journal of European Psychoanalysis. Fall 1995-Winter 1996. №.2.
4 *Allouch J.* Marguerite, ou l'Aimee de Lacan. P.: EPEL, 1990.
5 *Aoki D. S.* Using and Abusing French Discourse Theory: Misreading Lacan and the Symbolic Order // Theory, Culture and Society. Vol. 12. L.; Thousand Oaks; New Delhi, 1995. P. 47–70.
6 *Baas B.* De la chose à l'objet. Jacques Lacan et la traverse de la phénoménologie. — Leuven: Peeters Vrin, 1998.
7 *Bachner A.* Anagrams in psychoanalysis: Retroping concepts by Sigmund Freud, Jacques Lacan, and Jean-Francois Lyotard // Comparative Literature Studies. 2003. Vol. 40. №.1.
8 *Baker H. D.* Psychoanalysis and ideology: Bakhtin, Lacan, and Zizek // History of European Ideas. 1995. Vol. 20. №.1–3. P. 499–504.
9 *Barcilai Sh.* Lacan and the Matter of Origins. — Stanford (Cal.): Stanford University Press, 1999.
10 *Barzilai S.* Lacan and the Matter of Origins. — Stanford (Cal.): Stanford University Press, 1999. P. 68–99.
11 *Benvenuto B., Kennedy R.* The Works of Jacques Lacan. — L.: Free Association Books, 1986.
12 *Barzilai S.* Lacan and the Matter of Origins. — Stanford (Cal.): Stanford University Press, 1999. P. 68–99.
13 *Bernier J.* Compte rendu de lecture // La Critique sociale. 1932. №.3.
14 *Billig M.* Lacan's Misuse of Psychology: Evidence, Rhetoric and the Mirror Stage // Theory, Culture and Society. 2006. №.4 (23).
15 *Bird J.* Jacques Lacan — the French Freud? // Radical Philosophy. 1982. №.30. P. 7–14.
16 *Boothby R.* Freud as Philosopher: Metapsychology after Lacan. — L.: Routledge, 2001.
17 *Borch-Jakobsen M.* Lacan: The Absolute Master. — Stanford (Cal.): Stanford University Press, 1991.
18 *Bowie M.* Freud, Proust and Lacan: Theory as Fiction. — Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

19 *Bowie M.* Lacan. — Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1991.

20 *Bracher M.* Lacan, Discourse and Social Change: A Psychoanalytic Social Criticism. — Cornell, 1993.

21 *Bracher M., Alcorn M., Corthell R., Massardiner-Kennedy F.* Lacanian Theory of Discourse: Subject Structure and Society. — N.Y.: New York University Press, 1994.

22 *Brennan Th.* History After Lacan. — L.: Routledge, 1993.

23 *Brown T.* Desire and Drive in Researcher Subjectivity: The Broken Mirror of Lacan // Qualitative Inquiry. 2008. Vol. 14. №.3. P. 402–423.

24 *Brown T., Atkinson D., Egland J.* Regulative Discourses in Education: A Lacanian Perspective. — Bern: Peter Lang, 2006.

25 *Brown T., Hardy T., Wilson D.* Mathematics on Lacan's Couch // For the Learning of Mathematics. 1993. Vol. 13. №.1. P. 11–14.

26 *Burgoyne B., Sullivan M.* The Klein-Lacan Dialogues. — L.: Rebus Press, 1997.

27 *Campbell K.* Jacques Lacan and Feminist Epistemology. — L.: Routledge, 2004.

28 *Caudill D.S.* Lacan, Science, and Law: Is the Ethnography of Scientism Psychoanalytic? // Law and Critique. 2003. Vol. 14. №.2. P. 123–146.

29 *Clément C.* Vies et legends de Jacques Lacan. — P.: Grasset, 1981.
Англ. пер.: Clément C. The Lives and Legends of Jacques Lacan. Transl. A. Goldhammer. — N.Y., 1983.

30 *Chaitin G.* Rhetoric and Culture in Lacan. — Cambridge, 1996.

31 *Copjek J.* Read My Desire. Lacan against the Historicists. — Cambridge (Mass.): The MIT Press, 1994.

32 Criticism and Lacan: Essays and Dialogue on Language, Structure, and the Unconscious. Eds. P. C. Hogan, L. Pandit. — Athens (GA): University of Georgia Press, 1990.

33 *David-Menard M.* L'Hystérique entre Freud et Lacan. Corps et langage en psychanalyse. — P.: Éd. Universitaires, 1983.

34 *Derrida J.* For the love of Lacan // Journal of European Psychoanalysis. 1995–1996. №.2.

35 *Dolan F. M.* Political Action and the Unconscious: Arendt and Lacan on Decentring the Subject // Political Theory. 1995. Vol. 23. №.2. P. 330–352.

36 *Dor J.* Introduction à la lecture de Lacan I: L'inconscient structure comme un langage. — P.: Denoël, 1985.

37 *Dufresne T.* Returns to the «French Freud»: Freud, Lacan and Beyond. — L.: Routledge, 1997.

38 *Evans D.* Dictionary of Lacanian Psychoanalysis. — L.: Routledge, 1997.

39 *Fages J.-B.* Comprendre Jacques Lacan. — Toulouse: Privat, 1971.

40 *Feldstein R., Fink B., Janus M.* Reading Seminar XI: Lacan's Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis. — Harvard: Harvard University Press, 1995.

41 *Feldstein R., Fink B., Janus M.* Reading Seminars I and II: Lacan's Return to Freud. — N.Y.: Suny Press, 1996.

42 *Felman S.* Jacques Lacan and the Adventure of Insight. — Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1987.
43 Feminine Sexuality, Jacques Lacan and the *École Freudienne.* Eds. J. Mitchell, J. Rose. — N.Y.: Norton, 1982.
44 *Ferrell R.* Passion in Theory: Conceptions on Freud and Lacan. — L.: Routledge, 1997.
45 *Fink B.* The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance. — N.Y.: Suny Press, 1995.
46 *Fink B.* A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis. — Harvard: Harvard University Press, 1997.
47 *Fink B.* Lacan to the Letter. Reading *Écrits* Closely. — Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2004.
48 *Fougeyrollas P.* L'Obscurantisme Contemporain: Lacan, Levi-Strauss, Althusser. — P.: S.P.A.G., 1982.
49 *Gallop J.* Reading Lacan. — Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, 1985.
50 *Georgaca E., Gordo-López A.J.* Subjectivity and «psychotic» discourses: Work in progress // THERIP Review. 1995. №.1. P. 163–183.
51 *George F.* L'Effet 'Yau de Poële de Lacan et des lacaniens. — P.: Hachette-Essais, 1979.
52 *Georgin R.* Le Temps freudien du verbe. — Lausanne: L'Âge d'Homme, 1973.
53 *Gilson J.-P.* La topologie de Lacan. — Montréal: Balzac, 1994.
54 *Granon-Lafont J.* La topologie ordinaire de Jacques Lacan. — P.: Point Hors Ligne, 1985.
55 *Greely R.A.* Dali's Fascism; Lacan's Paranoia // Art History. 2001. Vol. 24. №.4. P. 465–492.
56 *Grosz E.* Jacques Lacan: a Feminist Introduction. — N.Y.: Routledge, 1990.
57 *Handwerk G.J.* Irony and Ethics in Narrative: From Schlegel to Lacan. — New Haven; London: Yale University Press, 1985.
58 *Harari R.* Lacan's Seminar on "Anxiety": An Introduction. Transl. J. C. Lamb-Ruiz. Ed. R. Franses. — N.Y.: Other Press, 2001.
59 *Hesnard A.* De Freud à Lacan. — P.: E.S.F., 1971.
60 *Holm L.* What Lacan said re: architecture // Critical Quarterly. 2000. Vol. 42. №.2. P. 29–64.
61 *Homer S.* Jacques Lacan. — L.: Routledge, 2005.
62 Interpreting Lacan. Eds. Smith J.H., Kerrigan W. — New Haven, 1983.
63 Jacques Lacan and the other side of psychoanalysis. Eds. J. Clemens, R. Grigg. — Durham (NC): Duke University Press, 2006.
64 *Jameson F.* Imaginary and Symbolic in Lacan: Marxism, Psychoanalytic Criticism, and the Problem of the Subject // Yale French Studies. 1977. №.55/56. P. 338–395.
65 *Julien P.* Lacan, Freud: une recontre manquée // Littoral. 1984. №.14.

66 *Julien P.* Le retour à Freud de Jacques Lacan. — P.: Littoral, 1985. *Англ. пер.*: Julien P. Jacques Lacan's return to Freud: The Real, The Symbolic and the Imaginary. — N.Y.: N.Y. University Press, 1994.
67 *Julien P.* Lacan, symptôme de Freud // Esquisses psychanalytiques. 1991. №.15.
68 *Juranville A.* Lacan et la philosophie. — P.: P.U.F., 1984.
69 Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis. Ed. D. Nobus. — L.: Rebus, 1998.
70 *Kirshner L.*A. Having a Life: Self-Pathology after Lacan. — Hillsdale (NJ): The Analytic Press, 2004.
71 *Kremer-Marietti A.* Lacan ou la rhétorique de l-inconscient. — P.: Aubier Montagne, 1978.
72 Lacan and Bion: Psychoanalysis and the Mystical Language of «Unsaying» // Theory and Psychology. 1995.Vol. 5. №.2. P. 195–215.
73 Lacan and Contemporary Film. Eds. T. McGowan, Sh. Kunkle. — N.Y.: Other Press, 2004.
74 Lacan and the Human Sciences. Ed. A. Leupin. — Lincoln (Nebr.); L.: University of Nebraska Press, 1991.
75 Lacan and Narration. The Psychoanalytic Difference in Narrative Theory. Ed. R.C. Davis. — Baltimore; L.: Johns Hopkins University Press, 1983.
76 Lacan and the Subject of Language. Eds. E. Ragland-Sullivan, M. Bracher. — N.Y.: Routledge, 1991.
77 Lacanian theory of discourse: (Subject, structure and society). Ed. M. Bracher. — N.Y.; L., 1994.
78 *Lacoue-Labarthe Ph., Nancy J.-L.* Le Titre de la letter: une lecture de Lacan. — P.: Galilée, 1973.
79 *Lang H.* Language and the Unconscious: Lacan's Hermeneutics of Psychoanalysis. — Humanity Books, 1997
80 *Laor N., Agassi J.* The Grand Protester: Lacan on the Scientific Status of Psychoanalysis // Pfilosophy of the Social Sciences. 1988. №.18. P. 73–100.
81 *Large W., Stone A.* The Idealization of Sexual Difference in Freud and Lacan // Theology and Sexuality. 1996. №.4. P. 61–80.
82 *Leclaire S.* Demasquer le réel. — P., 1971.
83 *Lee J.S.* Jacques Lacan. — Boston: Twayne Publishers, 1990.
84 *Leland D.* Lacanian Psychoanalysis and French Feminism: Toward an Adequate Political Psychology // Hypatia. 1989. Vol. 3. №.3. P. 81–103.
85 *Lemaire A.* Jacques Lacan. — Brussels: Pierre Margada, 1970. *Англ пер.*: *Lemaire A.* Jacques Lacan. Transl. D. Macey. — L.: Routledge & Kegan Paul, 1977.
86 *MacCannell J.F.* Figuring Lacan. Criticism and the Cultural Unconscious. — Beckenham: Croom Helm, 1986.
87 *Macey D.* Lacan in Contexts. — L.: Verso, 1988.

88 *Major R.* Lacan avec Derrida: analyse désistentielle. — P.: Mentha, 1991.
89 *Malone K. R.* Psychoanalysis: Formalization and Logic and the Question of Speaking and Affect // Theory & Psychology. 2008. Vol. 18. №.2. P. 179–193.
90 *Mannoni M.* La théorie comme fiction: Freud, Groddeck, Lacan, Winnicott. — P.: Seuil, 1980.
91 *Margulies J.P., Achwab G.* The Subject Genesis, the Imaginary and the Poetical Language // Diogenes. 1981. №.29. P. 55–80.
92 *Marini M.* Jacques Lacan. — P.: Pierre Belfond, 1986.
93 *McGowan T.* The end of dissatisfaction? Jacques Lacan and the emerging society of enjoyment. — Albany: State University of New York Press, 2004.
94 *McSwite O.C.* Jacques Lacan and the theory of the human subject // American Behavioral Scientist. 1997. Vol. 41. №.1. P. 43–63.
95 *Melese L.* Balint After Lacan… and After // The American Journal of Psychoanalysis. 2002. Vol. 62. №.1. P. 65–81.
96 *Miller J.-A.* Entretien sur le Séminaire (avec F. Ansermet). — P.: Navarin, 1985.
97 *Morris-Reich A.* Simmel's and Lacan's Ethics of the Exception // Telos. 2002. №.123. P. 131–148.
98 *Moulinier D.* De la psychanalyse à la non-philosophie. Lacan et Laruelle. — P.: Kimé, 1999.
99 *Muller J.* Lacan's Transmission // Psychoanalysis and Contemporary Thought. 1988. №.11. P. 483–533.
100 *Muller J.* Beyond the Psychoanalytic Dyad, Developmental Semiotics in Freud, Peirce & Lacan. — L.: Routledge, 1996.
101 *Muller J.P., Richardson W.J.* Lacan and Language. — Boston: International Universities Press, 1982.
102 *Nobus D.* Life and Death in the Glass: A New Look ay the Mirror Stage // Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis. Ed. D. Nobus. — L.: Rebus, 1998. P. 105–107.
103 *Nordtug B.* Subjectivity as an Unlimited Semiosis: Lacan and Peirce // Studies in Philosophy and Education. 2004. Vol. 23. №.2. P. 87–102.
104 *Ort N.* Systems Theory with Lacan // Germanic Review. 1999. Vol. 74. №.1. P. 30–47.
105 *Ogilvie B.* Lacan. La formation du concept de sujet (1932–1949). — P.: PUF, 1993.
106 *Palmier J.-M.* Lacan. — P.: Jean-Pierre Delarge, 1972.
107 *Parker I.* Jacques Lacan, Barred Psychologist // Theory & Psychology. 2003. №.13. P. 95–115.
108 *Parker I.* Psychology. Seven Theoretical Elements // Theory & Psychology. 2005. Vol. 15. №.2. P. 163–182.

109 *Quinney A.* Psychoanalysis is on the Couch: France Celebrates Freud in 2000 // French Cultural Studies. Vol. 15. №.2. P. 114–126.
110 *Ragland-Sullivan E.* Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis. — Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1986.
111 *Ragland-Sullivan E.* Stealing Material // Lacan and the Human Sciences. Ed. A. Leupin. — Lincoln (Nebr.); L.: University of Nebraska Press, 1991.
112 *Rajchman J.* Erotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique. — P.: PUF, 1994.
113 *Régnault F.* Conférences d'esthétique lacanienne. — P.: Aglama, 1997.
114 Returning to Freud: Clinical Psychoanalysis in the School of Lacan. Ed. St. Schneiderman. — Yale University, 1980.
115 *Rifflet-Lemaire A.* Jacques Lacan. — Bruxelles: Dessart, 1970.
116 *Rodman J.* Enumerating wordsworth/accounting for Lacan // Language & Communication. 1995. Vol. 15. №.4. P. 343–354.
117 *Roudinesco E.* Un discourse au reel. — P.: Mame, 1973.
118 *Roudinesco E.* L'Inconscient et ses lettres. —P.: Mame, 1975.
119 *Roudinesco E.* Pour une politique de la psychanalyse. — P.: Maspero, 1977.
120 *Roudinesco E.* La Psychanalyse mère et chienne en collaboration avec Henry Deluy. — P.: UGE, 1979.
121 *Roudinesco E.* La Bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France. T. 1. 1885–1939. — P.: Ramsay, 1982.
122 *Roudinesco E.* La Bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France. T. 2. 1925–1985. — P.: Seuil, 1986.
123 *Roudinesco E.* Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée. — P.: Fayard, 1993.
124 *Roudinesco E.* Généalogies. — P.: Fayard, 1994.
125 *Roudinesco E.* The Mirror Stage: An Obliterated Archive // The Cambridge Companion to Lacan. Ed. J.-M. Rabate. — Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 25–34.
126 *Roustang F.* …Elle ne le lâche plus. — P., 1980.
127 *Roustang F.* Lacan: de l'équivoque à l'impasse. — P.: Minuit, 1986.
128 *Safouan M.* Jacques Lacan et la question de la formation des analystes. — P.: Seuil, 1983.
129 *Sayer D.* Incognito Ergo Sum: Language, Memory and the Subject // Theory, Culture and Society. 2004. Vol. 21. №.6. P. 67–89.
130 *Scott Lee J.* Jacques Lacan. — Massachusetts: The University of Massachusetts Press, 1990.
131 *Schneiderman S.* Jacques Lacan. The Death of an Intellectual Hero. — Cambridge (Mass.); L.: Harvard University Press, 1983.
132 *Shawver L.* Lacan's Theory of Self and the Story of the Last Cookie // The American Journal of Psychoanalysis. 1998. Vol. 58. №.3. P. 329–336.

133 *Shingu K., Funaki T.* «Between Two Deaths». The Intersection of Psychoanalysis and Japanese Buddhism // Theory & Psychology. 2008. Vol. 18. №.2. P. 253–267.
134 *Sichère B.* Le moment lacanien. — P.: Grasset, 1983.
135 *Silverman K.* The Lacanian Phallus // Differences. 1992. Vol. 4. №.1. P. 84–115.
136 *Schneiderman S.* Jacques Lacan. The Death of an Intellectual Hero. — Cambridge (Mass.); L.: Harvard University Press, 1983.
137 *Soler C.* What Lacan said about women. Transl. J. Holland. — N.Y.: The Other Press, 2006.
138 *Stanton M.* Outside the Dream. Lacan and French Styles of Psychoanalysis. — L.: Routledge & Kegan Paul, 1983.
139 *Stavrakakis Y.* Lacan and the Political. — L.: Routledge, 1999.
140 *Stavrakakis Y.* Wallon, Lacan and the Lacanians. Citation Practices and Repression // Theory, Culture and Siciety. 2007. Vol. 24. №.4. P. 131–138.
141 *Strauss C.* The Imaginary // Anthropological Theory. 2006. Vol. 6. №.3. P. 322–344.
142 *Theaux W.* Grey literature as unconscious: causal subjectivity of the repressed in Lacan's Theory // The International Journal on Grey Literature. 2000. Vol. 1. №.1. P. 28–34.
143 The Cambridge Companion to Lacan. Ed. J.-M. Rabate. — Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
144 The Subject of Lacan: A Lacanian Reader for Psychologists. Eds. K.R. Malone, S.R. Friedlander. — Albany: State University of New York Press, 2000.
145 *Turkle Sh.* Psychoanalytic Politics. Jacques Lacan and Freud's French Revolution. — N.Y.; L.: The Guilford Press, 1992.
146 *Vanheule S.* Qualitative Research and its Relation to Lacanian Psychoanalysis // Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society. 2002. №.7. P. 336–342.
147 *Wagenknecht D.* Mimicry against mimesis in «Infant Sorrow»: Seeing through Blake's image with Adorno and Lacan // Studies in Romanticism. 2002. Vol. 41. №.2.
148 *Webb R.E., Bunshell D.F., Widseth J.C.* Tiresias and the Breast: Thinking of Lacan, Interpretation, and Caring // International Journal of Psychoanalysis. 1993. №.73. P. 597–612.
149 *Webb R., Sells M.* Lacan and Bion: Psychoanalysis and the Mystical Language of «Unsaying» // Theory and Psychology. 1995.Vol. 5. №.2.
150 *Weber S.* Return to Freud: Jacques Lacan's Dislocation of Psychoanalysis. Transl. M. Levine. — Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
151 *Winnubst Sh.* Is the Mirror Racist? Interrogating the Space of Whiteness // Philosophy and Social Criticism. Vol. 30. №.1. P. 25–50.
152 *Winnubst Sh.* Exceeding Hegel and Lacan: Different Fields of Pleasure within Foucault and Irigaray // Hypatia: a Journal of Feminist Philosophy. 1999. Vol. 14. №.1. P. 13–37.

153 *Wollheim R.* The Cabinet of Dr. Lacan // New York Review of Books. 1979. №.21–22. P. 36–54.
154 *Wyshogrod E., Crownfield D., Rashke C.* Lacan and Theological Discourse. — Albany: State University of New York Press, 1989.
155 *Žižek S.* Essai sur Schelling (le reste qui riéclôt jamais). Trad. E. Doisneau. — P.: Harmattan, 1996.
156 *Zupancic A.* Ethics of the Real: Kant, Lacan. — L.; N.Y.: Verso, 2000.
157 *Zwart H.* Medicine, symbolization and the «real»' body — Lacan's understanding of medical science // Medicine, Healthcare & Philosophy. 1998. Vol. 1. №.2. P. 107–117.
158 *Автономова Н.* С. Психоаналитическая концепция Жака Лакана // Вопросы философии. 1973. №.11.
159 *Автономова Н.* С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках: (Критический очерк концепций французского структурализма). — М., 1977.
160 *Автономова Н.* С. Лакан: возрождение или конец психоанализа? // Бессознательное: природа, функции, методы исследования / Под ред. А. С. Прангишвили. Т. 4. — Тбилиси, 1978.
161 *Автономова Н.* С. О некоторых философско-методологических проблемах психологической концепции Жака Лакана // Бессознательное: природа, функции, методы исследования / Под ред. А. С. Прангишвили. Т. 1. — Тбилиси, 1978.
162 *Автономова Н.* С. Структуралистский психоанализ Ж. Лакана // Французская философия сегодня: (Анализ немарксистских концепций) / Под ред. И. С. Вдовиной. — М., 1989.
163 *Автономова Н.* С. Идея символизма у И. Канта и Ж. Лакана // Труды семинара по герменевтике (Герменеус). Вып. 1. — Одесса, 1999. С. 9–23.
164 *Бенвенуто С.* Мечта Лакана / Пер. М. Колопотина, В. Мазина, Н. Харченко. — СПб.: Алетейя, 2006.
165 *Бретон А.* Манифест сюрреализма / Пер. Л. Андреева и Г. Косикова // Называть вещи своими именами: Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX в. / Сост. Л. Г. Андреева. — М.: Прогресс, 1986.
166 *Грякалов А. А.* Письмо и событие. — СПб., 2004.
167 *Деррида Ж.* О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только / Пер. А. Г. Михалкович. — Мн.: Современный литератор, 1999.
168 *Долар М., Божович М., Зупанчич А.* Истории любви. — СПб.: Алетейя, 2005.
169 *Леклер С.* Жак Лакан и возглавляемое им психоаналитическое движение. — Тбилиси, 1979.
170 *Мажор Р.* Лакан как психиатр, или Как не сойти с ума / Пер. А. В. Дьякова // Философско-антропологические исследования. 2006. Вып. 1.

171 *Мазин В.* Введение в Лакана. — М., 2004.
172 *Мазин В.* Стадия зеркала Жака Лакана. — СПб.: Алетейя, 2005.
173 *Мэйси Д.* О субъекте у Лакана / Пер. С. Кривошеина // Логос. 1999. №.5.
174 *Попова Н. Г.* Французский постфрейдизм: Критический анализ. — М., 1986.
175 *Рудинеско Э.* Жак Лакан / Пер. Т. А. Михайловой // Логос. 1999. №.5.
176 *Сануйе М.* Дада в Париже / Пер. Н. Э. Звенигородской, В. Н. Николаева, А. И. Сушкевича. — М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1999.
177 *Титова М.* Читая Лакана: Реальное субъекта // Логос. 1994. №.5.
178 То, что вы всегда хотели знать о Лакане (но боялись спросить у Хичкока) / Под ред. С. Жижека. — М.: Логос, 2004.
179 *Филиппов Л. И.* Структурный психоанализ Ж. Лакана и субъект творчества в структурном литературоведении // Теории, школы, концепции. — М., 1975. С. 36–64.
180 *Филиппов Л. И.* Структурализм и фрейдизм // Вопросы философии. 1976. №.3.
181 *Филиппов Л. И.* Принципы и противоречия структурного психоанализа Ж. Лакана // Бессознательное: природа, функции, методы исследования / Под ред. А. С. Прангишвили. Т. I. — Тбилиси, 1978.
182 *Шерток Л., де Соссюр Ф.* Рождение психоаналитика: (От Месмера до Фрейда) / Пер. Н. С. Автономовой. — М., 1991.
183 *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Пер. В. Резник и А. Погоняйло. Ч— СПб.: Symposium, 2004.
184 *Элленбергер Г. Ф.* Открытие бессознательного: история и эволюция динамической психиатрии / Пер. К. М. Бутырина, В. В. Зеленского, З. А. Кривулиной, М. Г. Пазиной. — СПб.: Изд-во «Янус»; Информационный центр психоаналитической культуры, 2004. В 2-х т.

ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

1 *Althusser L.* Philosophie et sciences humaines // Revue de l'enseignement philosophique. 1963. №.5.
2 *Althusser L.* Idéologie et Appareils idéologiques d'État // La Pensée. 1970. №.151. P. 3–38.
3 *Althusser L.* Freud and Lacan / Lenin and Philosophy and Other Essays. Transl. by B. Brewster. — N.Y.; L.: Monthly Review Press, 1971.
4 *Al-Saji A.* Merleau-Ponty and Bergson: (Bodies of expression and temporalities in the flesh) // Philosophy today. Chicago, 2001. Vol. 45. №.5.
5 *Andersson O.* Studies in the prehistory of psychoanalysis. The Etiology of psychoneuroses and some related themes in Sigmund Freud's scientific writings and letters, 1886–1896. — Stockholm, 1962.

6 *Auffret D.* Alexandre Kojève, la philosophie, l'État, la fin de l'Histoire. — P.: Grasset, 1990.
7 *Baldwin J.M.* Mental Development in the Child and the Race, Methods and Processes. — N.Y.: Macmillan, 1895.
8 *Blanchot M.* Thomas l'Obscur. Première version, 1941. — P.: Gallimard, 2005.
9 *Borel A.* Le symptôme mental. Valeur et signification // Évolution Psychiatrique. 1947. Fascicule I.
10 *Beauvoir S., de.* The Prime of Life. Transl. — P. Green. L., 1963.
11 *Butler Ch.* After the Wake: (An essay on the contemporary avant-garde). — Oxford, 1980.
12 *Castel R.* Le Psychanalysme. — P., 1973.
13 *Cavé M.* L'Œvre paradoxale de Freud. Essai sur le théorie des névroses. — P.: PUF, 1945.
14 *Crevel R.* Le Clavesin de Diderot. — P.: Pauvert, 1966.
15 *Crevel R.* Note en vue d'une psycho-dialectique // SASDLR. P., 1976. P. 48–52.
16 *Culioli A., Fuchs C., Pêcheux M.* Considérations théoriques à propos du traitement formel du langage. — P., 1970.
17 *Dadoun R.* Rolland, Freud et La sensation océanique. — P.: RHLF, 1976.
18 *Delaxroix H.* Le Langage et le pensée. — P.: Alcan, 1930.
19 *Derrida J.* Le monollinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine. — P., 1996.
20 *Desanti D.* Drieu La Rochelle. — P.: Flammarion, 1978.
21 *Dwelshauvers G.* L'inconscient. — P.: Flammarion, 1916.
22 *Eagleton T.* Literary theory: (An introduction). — Oxford, 1983.
23 *Easthope A.* Poetry and phantasy. — Cambridge, 1989.
24 *Elliott A.* Social Theory an Psychoanalysis in Transition: Self and Society from Freud to Kristeva. — Oxford; Cambridge (Mass.): Blackwell, 1992.
25 *Eribon D.* Michel Foucault. Transl. by B. Wing. — Cambridge (Mass.): Harvard University press, 1991.
26 *Ey H.* Hallucinations et Délires. — P.: Alcan, 1934.
27 *Foucault M.* qu'est ce qu'un auteur? // Bulletin de la Société française de philosophie. 1969. №.3.
28 *Freud S.* La Naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess, Notes et Plans (1887–1902). — P., 1962.
29 *Foucault M.* Dits et Écrits. T. II, 1976–1988. — P.: Gallimard, 2001.
30 *George F.M., de.* From Russian formalism to French structuralism // Comparative literary studies. Urbana, 1977. Vol. 19. №.1. P. 20–29.
31 *Goldmann L.* Structure: Human Reality and Methodological Concept // The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The structuralist Controversy. Eds. R. Macksey, E. Donato. — Baltimore et Londres: The Johns Hopkins Press, 1970.

32 *Guattari F.* Psychanalyse et transversalité: (Essais d'analyse institutionnelle). — P., 1974.
33 *Guattari F.* Les schizoanalyses // Chimères. 1987. №.1.
34 *Gunn D.* Psychoanalysis and fiction: (An exploitation of literary and psychoanalytic borders). — Stanford, 1988.
35 *Harris Z.S.* Discourse analysis // Language. 1952. Vol. 28.
36 *Heidegger M.* Zollikon Seminars: Protocols — Conversations — Letters. Ed. by M. Boss. Trans. F. Mayer & R. Askay. — Evanston; Illinois: Northwestern University Press, 2001.
37 *Henry P.* Le Mauvais Outil: langue, sujet et discourse. — P., 1977.
38 *Herbert T.* Pour une théorie générale des idéologies // Cahiers pour l'analyse. 1968. №.9.
39 *Hesnard L.A.M.* Freud dans la société d'après guerre. — Genève-Lausanne: Mont-Blanc, 1946.
40 *Hyppolite J.* La Phenomänologie de Hegel et la pensée française contemporaine: (Figures de la pencée philisophique). — P., 1971.
41 *Jones E.* The Action of Suggestion in Psychotherapy // Journal of Abnormal Psychology. 1911. Vol. V. P. 217–254.
42 *Jones E.* Professor Janet on Psychoanalysis: A Rejoinder // Journal of Abnormal Psychology. 1914–1915. Vol. IX. P. 400–410.
43 *Lafontaine C.* The Cybernetic Matrix of «French Theory» // Theory, Culture and Society. 2007. №.24 (5).
44 *Leclerc G.* La psychanalyse idéologie de basse police et d'espionnage // L'Humanité. 1949. 27 janvier.
45 *Lefebvre H.* L'Existentialisme. — P., 1946.
46 *Leitch V.* Deconstructive criticism: (An advanced introduction). — L., 1983.
47 *Levi-Strauss C.* Sur les rapports entre la mythologie et le rituel // Bulletin de la Société française de philosophie. 1956. T. XLVIII.
48 *Lévi-Strauss.* A contre-courant // Le nouvel observateur. 1967. №.115.
49 *MacCabe C.* Theoretical essays. — Manchester, 1985.
50 *Macey D.* The Lives of Michael Foucault: (A Biography). — N.Y., 1993.
51 *Mannoni M.* Le psychiatre, son Toi' et la psychanalyse. — P., 1970.
52 *McSwite O.C.* Jacques Lacan and the theory of the human subject // American Behavioral Scientist. 1997. Vol. 41. №.1. P. 43–63.
53 *Meltzoff A.N., Gallagher S.* The earliest sense of self and others: (Merleau-Ponty and recent developmental studies) // Philosophical psychology. 1996. Vol. 9. №.2. P. 211–231.
54 *Merleau-Ponty M.* Les Aventures de la dialectique. — P., 1955.
55 *Merleau-Ponty M.* Resume de cours. — P., 1968.
56 Michel Foucault: Politics. Philosophy. Culture. Interviews and other writings. 1977–1984. — N.Y.; L.: Routledge, 1988.

57 *Pavlov I.* Lettre ouverte a Janet. Les sentiments d'emprise et la phase ultra-paradoxale // Journal de Psychologie. 1933. Vol. XXX. P. 849–854.
58 *Pêcheux M.* Les vérités de la Palice: (Linguistique, sémantique, philosophie). — P., 1975.
59 *Pêcheux M.* L'inquiétude du discours. — P., 1990.
60 *Quinney A.* Psychoanalysis is on the Couch: France Celebrates Freud in 2000 // French Cultural Studies. Vol. 15. №.2.
61 *Radcliffe-Brown A.R.* Kinship terminology in California // American Anthropologist. 1935. Vol. 37. №.3.
62 *Ricoeur P.* Merleau-Ponty: par-delá Husserl et Heidegger / Lectures 2. La contrée des philosophes. — P., 1992.
63 *Ricœur P.* Architecture et narrativité // Identità e Differenze: (Catalogue de la Mostra). — Milano, 1994.
64 *Robin R.* Histoire et linguistique. — P., 1973.
65 *Royce J.* Studies of Good and Evil. — N.Y.: Appteton, 1898.
66 *Royce J.* The World and the Individual. — N.Y.: Macmillan, 1901.
67 *Sartre J.-P.* La transcendence de l'Ego. — P., 1939.
68 *Shingu K., Funaki T.* «Between Two Deaths». The Intersection of Psychoanalysis and Japanese Buddhism // Theory & Psychology. 2008. Vol. 18. №.2. P. 253–267.
69 *Surya M.* Georges Bataille, la mort à l'œuvre. — P.: Librairie Séguier, 1987.
70 *Szasz S.Th.* The Ethics of psychoanalysis // Journal of the Society for Existential Analysis. 1990. №.1.
71 *Szasz Th.S.* The Cure of Souls in the Therapeutic State // The Psychoanalytic Review. 2003. №.90. P. 45–62.
72 *Tzara T.* Œuvres complètes. — P.: Flammarion, 1975.
73 *Wallon H.* Les Origines du caractère chez l'enfant. — P.: PUF, 1934.
74 *Weyrgans F.* Le Pitre. — P.: Gallimard, 1973.
75 *White L.L.* The Unconscious before Freud. — N.Y., 1960.
76 *Автономова Н.* С. Рассудок. Разум. Рациональность. — М., 1988.
77 Азбука Жиля Делёза: (Учебник для начинающих, подготовленный Клэр Парне) / Пер. А. В. Дьякова. — М., 2004.
78 *Альтюссер Л.* За Маркса / Пер. А. В. Денежкина. — М.: Праксис, 2006.
79 *Бассин Ф.* В. Проблема бессознательного: (О неосознаваемых формах высшей нервной деятельности). — М., 1968.
80 *Батай Ж.* Проклятая часть. Сакральная социология. — М.: Ладомир, 2006.
81 *Бенвенист Э.* Общая лингвистика / Под ред. Ю. С. Степанова. — М., 1974.
82 *Бесс Г.* Роль марксистско-ленинской философии в идеологической борьбе // Коммунист. 1968. №.8.

83 *Бодрийяр Ж.* Забыть Фуко / Пер. Д. Калугина. — СПб., 2000.
84 *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / Пер. С. Н. Зенкина. — М., 2000.
85 *Бодрийяр Ж.* Соблазн / Пер. А. Гараджи. — М., 2000.
86 *Босс М.* Влияние Мартина Хайдеггера на возникновение альтернативной психиатрии / Пер. О. В. Никифорова // Логос. 1994. №.5. С. 88–100.
87 *Браун К.-Х.* Критика фрейдо-марксизма. — М., 1982.
88 *Валлон А.* Психическое развитие ребенка / Пер. Л. И. Анцыферовой. — М., 1967.
89 *Власова О.* А. Безумие и общество: (Онтологическая дилемма в антипсихиатрии Р. Д. Лэйнга // Россия. Духовная ситуация времени. 2005. №.1–2 (23–24).
90 *Власова О.* А. Антипсихиатрия: становление и развитие. — М.: Изд-во РГСУ «Союз», 2006.
91 *Власова О. А.* Философские проблемы феноменологической психиатрии. — Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2007.
92 *Власова О.* А. Феноменология в пространстве психиатрии: Хайдеггер и клиницисты // Хора. 2007. №.1–2.
93 *Гайденко П.* П. Прорыв к трансцендентному: (Новая онтология XX века). — М., 1997.
94 *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа / Пер. Г. Шпета. — СПб.: Наука, 2006.
95 *Греймас А.-Ж.* Размышления об актантных моделях // Вестник МГУ. Сер. «Филология», 1996. №.1. С. 118–135.
96 *Грецкий М.* Н. Французский структурализм. — М., 1971.
97 *Дадун Р.* Фрейд / Пер. Д. Т. Федорова. — М., 1994.
98 Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы: Даосские каноны / Пер. В. В. Малявина. — М.: Астрель; АСТ, 2002.
99 *Декарт Р.* Метафизические размышления / Избранные произведения. — М.: Гос. изд-во полит. литературы, 1950.
100 *Декомб В.* Современная французская философия / Пер. М. М. Федоровой. — М., 2000.
101 *Делёз Ж.* Фуко / Пер. Е. В. Семиной; под ред. И. П. Ильина. — М., 1998.
102 *Делёз Ж.* Различие и повторение / Пер. Н. Б. Маньковской и Э. П. Юровской. — СПб.: Петрополис, 1998.
103 *Делёз Ж.* Логика смысла / Пер. Я. Я. Свирского; под ред. А. Б. Толстова. — М., Екатеринбург, 1998.
104 *Делёз Ж.* По каким критериям узнают структурализм? / Пер. Л. Ю. Соколовой / Марсель Пруст и знаки. — СПб., 1999.
105 *Делёз Ж.* Переговоры / Пер. В. Ю. Быстрова. — СПб., 2004.
106 *Деррида Ж.* О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только / Пер. А. Г. Михалкович. — Мн.: Современный литератор, 1999.

107 *Деррида Ж.* Голос и феномен (и другие работы по теории знака Гуссерля) / Пер С. Г. Кашиной и Н. В. Суслова. — СПб., 1999.
108 *Деррида Ж.* О грамматологии / Пер. Н. Автономовой. — М., 2000.
109 *Деррида Ж.* Фрейд и сцена письма / Пер. А. Гараджи // Письмо и различие / Пер. под ред. В. Лапицкого. — СПб., 2000.
110 *Драгунская Л. С.* Переживание, рациональность и континуум: (К специфике фрейдовского дискурса) // Вопросы философии. 2004. №.10.
111 *Дьяков А.* В. Проблема субъекта в постструктуралистской перспективе. Онтологический аспект. — М.: Изд-во РГСУ «Союз», 2005.
112 *Дьяков А.* В. Феликс Гваттари: Шизоанализ и производство субъективности. — Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2006.
113 Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия / Пер. М. Рыклина. — М., 1993.
114 *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии / Пер. В. Софронова. — М., 1999.
115 *Жижек С.* Добро пожаловать в пустыню Реального / Пер. А. Смирного. — М., 2002.
116 *Ильин И. П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. — М., 1996.
117 *Ильин И. П.* Постмодернизм от истоков до конца столетия: (Эволюция научного мифа). — М., 1998.
118 *Ильин И. П.* Постмодернизм. Словарь терминов. — М., 2001.
119 *Кайуа Р.* Мимикрия и легендарная психастения // Миф и человек. Человек и сакральное. — М.: О.Г.И., 2003.
120 *Калина Н. Ф.* Основы психоанализа. — М., 2000.
121 *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. — СПб.: Наука, 1999.
122 *Качалов П.* Лакан: Заблуждение тех, кто не считает себя обманутыми // Логос. 1992. №.3. С. 177–183.
123 Квадратура смысла: Французская школа анализа дискурса / Под ред. П. Серио. — М., 1999.
124 Ключевые понятия психоанализа / Под ред. В. Мертенса. — СПб., 2001.
125 *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / Пер. А. Г. Погоняйло. — СПб., 2003.
126 *Колесников А. С., Ставцев С. Н.* Формы субъективности в философской культуре XX века. — СПб., 2000.
127 *Косиков Г. К.* «Структура» и/или «текст» (стратегии современной семиотики) // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму. — М., 2000.

128 *Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б.* Словарь по психоанализу / Пер. Н. С. Автономовой. — М.: Прогресс, 2000.
129 *Левинас Э.* Гуманизм другого человека / Пер. Г В Вдовиной // Избранное: Трудная свобода. — М., 2004.
130 *Леви-Строс К.* Путь масок / Пер. А. Б. Островского. — М., 2000.
131 *Леви-Строс К.* Структурная антропология / Пер. под ред. В. В. Иванова. — М., 2001.
132 *Лиотар Ж.-Ф.* Эмма / Пер. Л. Семеновой под ред. М. Маяцкого // Логос. 1999. №.5.
133 *Лоренцер А.* Археология психоанализа: (Интимность и социальное страдание) / Пер. А. М. Руткевича. — М., 1996.
134 Лотреамон. Песни Мальдорора / Пер. Н. Мавлевич // Поэзия французского символизма / Сост. Г. К. Косикова. — М.: Изд-во МГУ, 1993.
135 *Макиавелли Н.* Государь / Пер. М. А. Юсима. — М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2006.
136 *Ман П., де.* Слепота и прозрение / Пер. Е. В. Малышкина. — СПб., 2002.
137 *Маркс К.* К критике политической экономии // Собр. соч. — М., 1959. Т. 13.
138 *Менегетти А.* Реклама: факт, корни и власть // Психология и психоанализ рекламы: Личностно-ориентированный подход / Под ред. Д. Я. Райгородского. — М., 2001.
139 *Мерло-Понти М.* Беседа с Мадлен Шапсаль / Пер. В. М. Рыкунова // Логос. 1991. №.2. С. 31–40.
140 *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. — СПб.: Ювента; Наука, 1999.
141 *Мерло-Понти М.* Знаки / Пер. И. С. Вдовиной. — М., 2001.
142 *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое / Пер. О. Н. Шпарага. — Мн: Логвинов, 2006.
143 *Молчанов В. И.* Время и сознание: Критика феноменологической философии. — М., 1988.
144 Николай Кузанский. Книги простеца. Кн. 1. Простец о мудрости / Пер. З. А. Тажуризиной / Соч. в 2-х т. — М.: Мысль, 1979.
145 *Оге А., Ханзен-Леве О.* А. Русский формализм: (Методологическая реконструкция развития на основе принципа остранения) / Пер. с нем. С. А. Ромашко. — М., 2001.
146 *Постер М.* Второе открытие Маркса и понятие отчуждения / Пер. А. В. Дьякова // Философско-антропологические исследования. 2007. №.2.
147 *Раля М.* Два облика Франции / Пер. Г. Н. Богдановой, И. А. Егорова, И. А. Саца; под ред. О. И. Попова. — М., 1962.

148 *Рассел Б.* Человеческое познание: его сфера и границы / Пер. Н. В. Воробьева; под ред. А. Ф. Грязнова. — М., 2000.
149 *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. — М.: Московский философский фонд; Academia-Центр; Медиум, 1995.
150 *Рикер П.* Память, история, забвение. — М., 2004.
151 *Рорти Р.* Витгенштейн, Хайдеггер и гипостазирование языка / Пер. И. В. Борисовой // Философия Мартина Хайдеггера и современность / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. — М., 1991.
152 *Сануйе М.* Дада в Париже / Пер. Н. Э. Звенигородской, В. Н. Николаева, А. И. Сушкевича. — М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1999.
153 *Сартр Ж.-П.* Бытие и Ничто / Пер. В. И. Колядко. — М.: Республика, 2000.
154 *Сартр Ж.-П.* Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Пер. М. Бекетовой. — СПб., 2001.
155 *Сахарова Т. А.* От философии существования к структурализму: (Критические очерки современных течений буржуазной французской философии). — М., 1974.
156 *Сев Л.* О структурализме // Проблемы мира и социализма, 1971. №.5–6.
157 Современный психоанализ / Под ред. Н. Ф. Калины. — Киев, 2002.
158 *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики / Под ред. Ш. Балли и А. Сеше / Пер. А. Сухотина под ред. М. Э. Рут. — Екатеринбург, 1999.
159 *Спиноза Б.* Этика. — Мн: Харвест; М.: АСТ, 2001.
160 Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Сост. и пер. С. Л. Фокина. — СПб.: Мифрил, 1994.
161 *Фрейд З.* «Я» и «Оно». Труды разных лет. — Тбилиси, 1991.
162 *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. — СПб.: A-cad, 1994.
163 *Фуко М.* Что такое автор? / Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Пер. с франц. С. Табачниковой. — М., Касталь, 1996.
164 *Фуко М.* Рождение клиники / Пер. А. Ш. Тхостова. — М., 1998.
165 *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 1 / Пер. С. Ч. Офертаса. — М.: Праксис, 2002.
166 *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 2 / Пер. И. Окуневой. — М.: Праксис, 2005.
167 *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3 / Пер. Б. М. Скуратова. — М.: Праксис, 2006.
168 *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Время и бытие: Статьи и выступления / Сост. и пер. В. В. Бибихина. — М., 1993.
169 *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина. — Харьков, 2003.

170 *Хауте Ф. Ж., ван.* Лапланш о сексуальности и субъективности в работах Фрейда / Пер. Е. Паниной // Логос. 1999. №.5. С. 81–92.
171 *Черняк В.* С. Структурализм и математизация знания // Философские науки. 1969. №.5.
172 *Шаумян С. К.* Структурная лингвистика. — М., 1965.
173 *Энафф М.* Маркиз де Сад: изобретение тела либертена / Пер. Н. С. Мовниной. — СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2005.
174 *Ясперс К.* Речь памяти Макса Вебера / Пер. М. И. Левиной // *Вебер М.* Избранное. Образ общества. — М.: Юрист, 1994.
175 *Ясперс К.* Общая психопатология / Пер. Л. О. Акопяна. — М.: Практика, 1997.

А. В. Дьяков

ЖАК ЛАКАН. ФИГУРА ФИЛОСОФА

Выпускающий редактор серии *Е. Попова*
Корректор *Е. Макеева*
Оформление серии *В. Коршунов*
Верстка *Д. Кашкин*

Формат 70×100 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная
Усл. печ. л. 45,15. Тираж 1000 экз.
Заказ №

Издательский дом «Территория будущего»
105066, Москва, ул. Ольховская, 45, стр. 1, офис 4

Отпечатано в гуп ппп «Типография “Наука”»
121099 Москва, Шубинский пер., 6